۱۷۴

کتابخانه ... دس

اسم کتاب شرح اصول کافی ... عربی

مصنف / مؤلف شارح ملا محمد صالح مازندرانی

خطی / چاپی نسخ ۲۵ سطری

سال چاپ یا تحریر — عدد اوراق ۱۷۴

جزء کتب اخبار شماره ...

شمارهٔ عمومی ۹۷۹۷ شمارهٔ قبض ...

واقف خان بابا مشار تاریخ وقف اردیبهشت ۱۳۴۶

طول ۲۴ عرض ۱۸ گنجه ...

توحيد شرح ملا صالح

وبه نستعين

ثقتي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه

كتاب التوحيد يبيّن فيه وجود الصانع ووحدته وصفاته الذاتية والفعلية وساير ما يصح له ويمتنع عليه باب حدوث العالم المراد بالعالم ما سوى الله تعالى وانه مع تكثره منحصر في الجوهر والعرض وحدوثه ان يكون وجوده مسبوقا بالعدم وقد اختلف الناس فيه فذهب المسلمون واليهود والنصارى والمجوس الى ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها وذهب ارسطو واتباعه الى انها قديمة بذواتها وصفاتها وذهب ارسطو واكثر الفلاسفة الى انها قديمة بذواتها ومحدثة بصفاتها وقالوا لتوجيه ذلك ما لا طايل تحته واما العكس فالظاهر انه لم يقل به احد لانه باطل بالضرورة وذهب جالينوس الى التوقف في جميع ذلك واثبات المحدث اي اثبات موجود بالذات غير متصف بالحدوث موجد للعالم بالقدرة والاختيار وفي هذا الباب يثبت وجوده بالدلايل العقلية والبراهين الالهية ويتمسك باثار من الحوادث اليومية والاحوال السفلية والعلوية التي لا يتقدم متصف بحدوثها على الافكار حدوثها واسنادها الى الصانع الحكيم القادر المختار اخبرنا ابو جعفر محمد بن يعقوب قدم توجيه هذا القول في صدر الكتاب قال حدثني علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابراهيم عن يونس بن عبد الرحمن عن علي بن منصور قال قال لي هشام بن الحكم كان بمصر زنديق الزنديق معرب والجمع الزنادقة والهاء عوض عن الياء المحذوفة والاصل الزناديق وقد تزندق والاسم الزندقة والمراد به الكافر النافي للصانع ويطلق على الثنوية وهم الذين يقولون بان النور والظلمة هما المدبران للعالم المؤثران فيه ومنشا شبهتهم انهم وجدوا العالم صنفين خيرا وشرا وهما ضدان فانكروا ان يكون فاعل واحد يفعل الشيء وضده فاثبتوا للخير صانعا وسموه يزدان وللشر صانعا وسموه اهرمن وعلى الدهرية وهم الذين يقولون بان الدهر هو الفاعل وانه دائم لم يزل وابد لا يزال وان العالم دائم لا يزول ومنشا شبهتهم في نفي الصانع انهم لا يجعلون الا موجودا ما

الزنديق

ما يشاهدونه فلما لم يروا صانعا حكموا بعدمه ولما لم يروا للعالم حدوثا وانقضاء حكموا ببقائه وفي مفاتيح العلوم ان الزنادقة هم المانوية وكان المزدكية يسمون بذلك ومزدك هو الذي ظهر في ايام قباد وزعم ان الاموال والحرم مشتركة واظهر كتابا باسمه زندا وهو كتاب المجوس الذي جاء به زردشت الذي يزعمون انه نبي فنسب اصحاب مزدك الى زند واعربت الكلمة فقيل زنديق وقيل اصل الكلمة معرب زن دين يعني صاحب دين المراة في ضعف وهو ضعيف يبلغه عن ابي عبد الله عليه السلام اشياء من احاديث وجود الصانع وتوحيده او من اخباره كمال فضله وعلمه عليه السلام بالمعارف الالهية والشرايع النبوية او من نمايم الزنادقة وقبايحهم ولومهم فخرج الى المدينة ليناظره فلم يصادفه بها وقيل له انه خارج بمكة اي مقيما بمكة او الباء بمعنى الى فخرج الى مكة ونحن مع ابي عبد الله عليه السلام فصادفنا ونحن مع ابي عبد الله عليه السلام في الطواف وكان اسمه عبد الملك وكنيته ابو عبد الله فضرب كتفه كتف ابي عبد الله عليه السلام اي حاذاه او الضرب بمعناه فقال له ابو عبد الله عليه السلام ما اسمك فقال اسمي عبد الملك قال فما كنيتك قال كنيتي ابو عبد الله فقال له ابو عبد الله عليه السلام فمن الملك الذي انت عبده امن ملوك الارض ام من ملوك السماء واخبرني عن ابنك عبد اله السماء ام عبد اله الارض قل ما شئت تخصم تخصم على البناء للمفعول مجزوم بعد الامر اي ان تقل ما شئت تكن مخصوما محجوجا بقولك واما البناء للفاعل وحذف المفعول اي تخصم نفسك فهو ايضا محتمل لكنه بعيد ووجه كونه مخصوما انه ان اقر بوجود ملك والله هو وابنه عبداه فقد اقر بما نفى في مذهبه من نفي المعبود والعبودية له وان قال ليس هناك ملك والله يكذبه ما دل عليه هذان الاسمان باعتبار الوضع الاضافي لان فيهما بحسب اللغة والعرف مفهومات وحقيقة تركيبية من اجل الاضافة والظاهر المتبادر ان الواضع لاحظ وجودها حال الوضع فلا ينبغي للعاقل ان ينكره وهذا الوجه من الوجوه الاقناعية التي تورث الشك فيما ذهب اليه من نفي الاله وهذا هو المقصد في هذا المقام لان الحكيم يداوي من به مرض الجهل المركب اولا بما يوجب تشكيكه ليرجع من الجهل المركب الى الجهل البسيط ويستعد لقبول الحق ثم يداوي مرض الجهل البسيط بالدلايل والبراهين قال هشام بن الحكم فقلت للزنديق حين رايته متحيرا في الجواب اما ترد عليه قال فقبح قولي قبح مجرد من القبح وقولي فاعله وضمير قال الزنديق وانما حكم بقبح قوله لعلمه بانه مخصوم لو اجاب ويحتمل ان يكون مزيدا من التقبيح وضمير فاعله يعود الى الزنديق او الى ابي عبد الله عليه السلام وفاعل قال على الاول يعود الى هشام وعلى الثاني الى الزنديق فقال ابو عبد الله عليه السلام اذا فرغت من الطواف فاتنا فيه دلالة على جواز دخول الزنديق في المسجد لانه عليه السلام امره باخراجه وحمل عدم الامر به على عدم الاقتدار وعلى التقية محتمل كما ان حمل النهي عن الدخول عليها اذا كان الدخول موجبا للتلويث محتمل ايضا فلما فرغ ابو عبد الله عليه السلام

اتاه الزنديق فقعد بين يدي ابي عبد الله عليه السلم ونحن مجتمعون عنده فقال ابو عبد الله عليه السلم للزنديق
اتعلم ان للارض تحتا وفوقا قال نعم اعلم لان الارض متناهي المقدار وكل جسم متناهي المقدار له تحت وفوق
قطعا قال فدخلت تحتها من جانب الشرق او من جانب الغرب او من النزول في عمقها قال لا قال فما يدريك
ما تحتها اي اي شيء يجعلك عالما بما تحتها قال لا ادري الا اني اظن ان ليس تحتها شيء انت تعلم ان هذا الظن
لا مستند له الا عدم الرؤية والتمسك به من سخافة العقل لان عدم رؤية شيء لا يدل على عدم وجوده بوجه
من وجوه الدلالات فقال ابو عبد الله عليه السلم فالظن في المطالب اليقينية عجز لمن لا يستيقن اي من لم يحصل
له اليقين بوجود شيء او لم يقدر على طلب اليقين به وظن بمجرد ذلك انه ليس بموجود فذلك الظن
ناش من عجزه وضعف عقله لعدم علمه بان عدم العلم بوجود شيء ليس علما بعدم وجوده ولا مستلزما له
وحمل العجز على الظن من باب المبالغة وفي بعض النسخ لما لا يستيقن بلفظة ما وهي مصدرية ومفعول الفعل
ضمير يعود الى المظان المفهوم من الظن ثم قال ابو عبد الله عليه السلام افصعدت السماء وشاهدت
اطباقها قال لا قال فتدري ما فيها قال لا قال فعجبا لك نصبه على المصدر اي عجبت عجبا لك وشانك
او على النداء بحذف اداته اي يا عجبا لك فنادى العجب منكرا لتحضر له وقد اشار على سبيل الاستيناف الحاصل
محل التعجب بقوله لم تبلغ المشرق ولم تبلغ المغرب ولم تنزل الارض ولم تصعد السماء ولم تجز هناك فتعرف
ما خلقهن وانت جاحد بما فيهن وهل يجحد العاقل ما لا يعرف فيه توبيخ له في نفيه وجود الصانع
لانه لم يره وهذا الكلام يحتمل وجهين احدهما انك لم تر جميع هذه الاماكن فكيف تنفي وجود الاله
الصانع اذ لعل في شيء منها الله لم تره وثانيهما انك تنفي وجود الصانع لانك لم تره كما انك تنفي وجود شيء
في هذه الاماكن لانك لم تره ولا ريب في ان الثاني مما لا ينبغي ان يعتقد به العاقل لان عدم رؤية شيء
لا يدل على عدم وجوده فكذا الاول لجواز ان يكون الصانع للعالم موجودا وعدم رؤيته لا يدل على عدم
وجوده فكيف يعتقد به العاقل وعلى الوجهين حصل للزنديق شك في مذهبه فلذا قال الزنديق ما كلمني
بهذا احد غيرك للاشعار برجوعه من الجهل المركب الى الجهل البسيط وعن الظن بعدم وجود الصانع
الى الشك في وجوده وعدمه فقال ابو عبد الله عليه السلم طلبا للتصريح بالشك ورجوعه عن الانكار الصرف
فانت من ذلك اي من وجود الصانع او من وجود ما لم تر وجوده في شك فلعله هو ولعله ليس هو اي
لعل الصانع موجود بالهوية الشخصية الذاتية ولعله ليس بموجود وكلمة لعل للرجاء والطمع واصلها
عل واللام في اولها زايدة فقال الزنديق اظهارا للشك ولعل ذلك فقال ابو عبد الله عليه السلم ايها
الرجل ليس لمن لا يعلم حجة اي غلبة او برهان على من يعلم لان الحجة مبنية على مقدمات وثيقة

وافكار

ترجمه ما لم تستيقن

حجة على من لا يعلم لان من لا يعلم

وافكار دقيقة وانتقالات صحيحة ومناسبات لطيفة بين المطالب والمبادي الى غير ذلك من الامور
والشرايط المعتبرة فيها والجاهل بعيد عن ادراك هذه الامور فكيف يكون له حجة على العاقل العالم بها ولا
حجة للجاهل اي لا حجة للجاهل على العالم فهذا تاكيد للسابق او لا حجة للجاهل على القيام بالجهل والبقاء عليه
اذ الواجب التميز والاستعداد لقبول الحق والتعرض للتعلم والتفهم عن العالم ولذا قال عليه السلم يا اخا اهل مصر
تفهم عني ما اقول لك من الحق والبيان وما القي اليك من الحجة والبرهان فانا لا نشك في الله ابدا اي في وجوده
وصفاته وابداعه لهذا العالم وانتهاء سلسلة الممكنات اليه وينبغي ان يعلم ان معرفته تعالى على ثلثة اقسام
يندرج في كل قسم مراتب غير محصورة الاول المعرفة الفطرية وهي حاصلة للعوام ايضا اذ ما من احد الا وهو
يعرف ربه بحسب الفطرة الاصلية لما ركب فيه من العقل الذي هو الحجة الاولى ولو انكر وجوده تعالى منكر
فانما هو لغلبة الشقاوة المكتسبة المبطلة للاستعداد الفطري ومع ذلك قد يعترف به في حال الاضطرار
كما اشار اليه سبحانه بقوله واذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون الا اياه الاية الثاني المعرفة بالنظر والاستدلال
من الاثار وهذا القسم للخواص الثالث المعرفة الشهودية والمشاهدة الحضورية التي هي مرتبة عين اليقين
وهذا القسم لخاص الخاص الذي يعرف الحق بالحق ولا يبعد ان يكون قوله عليه السلم فانا لا نشك اشارة
الى هذا القسم لانه الذي صرح بانه لا يتطرق الشك الى ساحته اصلا وابدا ثم فيه اشارة الى اداب المناظرة
وان المريد لاثبات الحق لابد ان يوصي صاحبه بالتفهم وترك التعنت وان يظهر حاله بانه على يقين فيما يقول
ويتكلم لان ذلك موجب لزيادة اصغاء السامع ثم بعد تمهيد هذين الامرين وتاصيل هذين الاصلين
شرع في الاستدلال فقال اما ترى الشمس والقمر والليل والنهار يلجان فلا يشتبهان ويرجعان الظاهر
ان الواو للعطف وان الولوج والرجوع متعلقان بالشمس والقمر والليل والنهار جميعا والمراد
بولوج الشمس والقمر دخولهما بالحركة الخاصة في بروجهما ومنازلهما المعروفة على نحو لا يشتبه اوقات
الدخول لكونهما معلومة مضبوطة والمراد برجوعهما رجوعهما الى الحالة الاولى بعد تمام الدورة
او رجوعهما الى جزء معين من الفلك بعد المفارقة عنه فان الشمس تذهب من الانقلاب الصيفي الى الانقلاب
الشتوي ثم ترجع من الانقلاب الشتوي الى الانقلاب الصيفي والقمر يذهب من المقارنة الى المقابلة ثم
يرجع من المقابلة الى المقارنة او رجوعهما بالحركة اليومية في نصف الدورة من الشرق الى الغرب وفي
نصفه اخر من الغرب الى الشرق او رجوعهما من جهة الحركة الخاصة الى جهة الحركة اليومية في كل
ان مع تحقق الحركة الى هاتين الجهتين في نفس الامر والمراد بولوج الليل والنهار دخول تمام كل منهما
في الاخر واستتاره به فيستتر ظلمة الليل بضوء النهار ويستتر ضوء النهار بظلمة الليل على سبيل التعاقب

معرفة الله تعالى ثلاثة اقسام

ولعوج الشمس ولعوج القمر ولعوج الليل والنهار

بحيث لا يشتبه شيء منهما بالاخر مع التغاير بين النور والظلمة كما يشير اليه قوله تعالى واية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون او دخول بعض من كل واحد منهما في الاخر ففي ستة اشهر يدخل جزء من الليل في النهار وفي ستة اشهر يدخل جزء من النهار في الليل ولا يشتبه الداخل من كل منهما في الاخر لكون اقداره معلومة محدودة دايما والمراد برجوعهما رجوع كل منهما بعد الاستتار عقيب صاحبه او رجوع كل منهما عما اعطاه الاخر فيرجع الداخل من الليل في النهار الى الليل ويرجع الداخل من النهار في الليل الى النهار او رجوعهما الى التساوي والتكافوء في الاعتدالين بعد التزايد والتناقص وانما قلنا الظ ذلك لانه يحتمل ان يتعلق يلجان بالليل والنهار ويرجعان بالشمس والقمر ويحتمل ايضا ان يكون الواو للحال وعلى هذا الاحتمال كل واحد من الولوج والرجوع متعلق بالليل والنهار وخبر لهما قد اضطرا هذا على الاحتمالين الاولين حال عن المفعول الاول لترى لبيان ان اتصافه بالمفعول الثاني اعني الولوج والرجوع على سبيل الاضطرار ليثبت ان لهما فاعلا قادرا مختارا يحملهما على ذلك بقدرته واختياره والتثنية باعتبار ان الشمس والقمر شيء والليل والنهار شيء اخر فهما شيئان وعلى الاحتمال الاخير مفعول ثان لترى واشارة الى اضطرار الشمس والقمر في احوالهما وقد اشار الى وجه اضطرارهما او اضطرار الجميع بقوله ليس لهما مكان الا مكانهما فان لكل واحد من الشمس والقمر من حيث الجسم والجسمية مكانا مخصوصا من الفلك هو مركوز فيه لا يخرج منه ابدا الى مكان اخر ومن حيث الحركة امكنة معلومة هي مداراته اليومية التي يتحرك فيه ذاهبا من الشمال الى الجنوب وعايدا من الجنوب وعايدا من الجنوب الى الشمال دايما من غير تخلف ولا وقوف وكذا لكل واحد من الليل والنهار محل مخصوص لا يقع فيه التبادل والتعاكس بالكلية بان ينتقل الليل كله في محل النهار وينتقل النهار كله في محل الليل ومن تفكر فيه تفكرا صحيحا واستعان بالحدث الصايب علم يقينا انهما مضطران في ذلك فان كانا يقدران على ان يذهبا فلم يرجعان دايما على النظام المشاهد من غير تخلف اصلا ولم لا يذهبان على وجههما وقتا ما كما هو شان صاحب الارادة وان كانا غير مضطرين في الذهاب والرجوع وكان لهما اختيار فيهما فلم لا يصير الليل نهارا بان ترجع الشمس باختيارها فوق الافق من الغرب الى الشرق فيكون النهار سرمدا والنهار ليلا بان ترجع تحت الافق من الشرق الى الغرب فيكون الليل سرمدا فدل ذهابهما ورجوعهما واتساق حركتهما وانضباطهما وانضباط الليل والنهار دايما على انهما مضطران في هذه الامور وفي دوامهما كما اشار اليه مؤكدا بالقسم ترويجا له لكون المخاطب في مقام الشك بعد بقوله اضطرا والله يا اخا اهل

الشمس والقمر مضطران في امرهما وكاشفان عن وجود مدبرهما العالم القادر الحكيم

مصر الى

مصر الى دوامها على الاوصاف المذكورة وعلى النحو المشاهد فلهما فاعل قدير عليم خبير فامرهما يدبر في امرهما كيف شاء لمنافع جليلة ومصالح كثيرة يعجز عن عدها اللسان ويقصر عن وصفه البيان وفيه دلالة على ان حركتهما ليست ارادية ولا تبعية لان كون حركة المتحرك دايما على نهج واحد من غير تبدل وتغير والى جهة ووضع ثم تركهما بعد البلوغ يدل على ان تلك الحركة ليست مستندة الى الارادة والاختيار كما يحكم به العقل مع الانصاف والحدس الصايب وليست طبيعة لا تقتضي شيئا والهرب عنه بالضرورة فان قلت دوامهما على ذلك لكونهما مركوزين في الفلك والملك يحركهما كذلك قلت هذا اعتراف بالاضطرار واما الفلك فحركته ايضا على هذا النحو دايما اضطرارية والا فلم لا يتغير ولا يتبدل ولا يسرع ولا يبطي ولا ينعكس ولا يسكن وقتا ما مع تجويز العقل حركته على انحاء متفاوتة وجهات مختلفة فاستقراره على هذا النحو دل على انه مضطر مقهور وله فاعل قاهر خارج عنه وليس لمن قال بان حركته ارادية لقصد التشبه بالكامل يعتد به ولو ثبت ذلك ثبت المدعى ايضا لان وجوب الممكن وكونه قادرا على الارادة من جانب الغير وهو الفاعل المختار الواجب وجوده لذاته دفعا للتسلسل والذي اضطرهما على ذلك احكم منهما واكبر الظاهر ان احكم اسم تفضيل من الحكم بمعنى القضاء ومنه يا احكم الحاكمين لا من الاحكام كافلس من الافلاس ليرد انه شاذ والمراد بكونه احكم واكبر انه حاكم عليهما مؤثر فيهما فلا محالة يكون اشد قضاء واتم حكما واكبر رتبة منهما او المراد ان فعله ليس مثل فعلهما بالاضطرار والا دار او تسلسل او المراد ان وجوده من ذاته لا من الغير والا لكان مثلهما غير محكم في حد ذاته لانه ح ممكن وكل ممكن باطل غير محكم في ذاته او المراد ان ذاته وصفاته احكم من ذاتيهما وصفاتهما لان ذاتيهما من الاجسام وصفاتهما من الجسمانيات وكل جسم وجسماني فيه ضعف وذلة من جهات شتى فقال الزنديق صدقت لا بد لهما من محرك يضطرهما على ما ذكر وهو احكم واكبر منهما ثم قال ابو عبد الله عليه السلم لدفع ما يذهب اليه وهم الزنديق من ان ذلك المحرك هو الدهر كما قالت الزنادقة وما يهلكنا الا الدهر يا اخا اهل مصر ان الذي تذهبون اليه وتظنونه انه الدهر خبر ان او هو مفعول تظنون او بيان للموصول بتقدير من ومفعوله محذوف وخبر ان ح قوله ان كان الدهر يذهب بهم لم لا يردهم وان كان يردهم لم لا يذهب بهم ضمير بهم اما راجع الى ذوي العقول المدركة مطلقا سواء كانت نفوسا قدسية مجردة عن التعلق بالابدان او نفوسا بشرية متعلقة بها او راجع من باب التغليب الى الكاينات من العلويات والسفليات كلها ولعل المراد ان للكاينات وجودات وصفات وكمالات هي ذاهبة اليها تاركة لاضدادها مثل للانسان موت وحياة وللشمس والقمر وساير الكواكب حركات بالاصالة دايما من الغرب الى الشرق وهي تذهب الى جهات

حركاتها ولا ترجع الى خلل فيها ولا تشعر والدهر لا شعور له فان صدر منه بمقتضى طبعه اذهاب الكاينات
الى جهاتها وصفاتها وكمالاتها ايرادانه لم يقتضي طبعه اذهابها اليها دون ردها الى خلل فيها
واضدادها فان صدر منه الرد الى خلل فيها ايرادانه لم يقتضي طبعه الرد الى خلل فيها دون الاذهاب اليها
ولا يمكن التخلص منه الا بان ينفي اقتضاء طبعه ذلك باعتبار مبتداء قادر قاهر اعطاه ذلك الطبع
باختياره وهذا مع كونه منتقا للمطلوب مدفوع بانه لا يجوز اسناد هذه الافعال المختلفة والاثار المتفاوتة
المتباينة الى الطبع لان الطبع لا يصدر منه الضدان ولا ينشا منه الفعالان المختلفان ولو في محلين
فانه لا يمكن ان يسخن النار في موضع ويبرد في موضع اخر فوجب اسنادها بلا واسطة الى فاعل قادر
مختار يفعل ما يشاء بمجرد الارادة والمشية ولهذه العبارة احتمال اخر اظهر تركناه خوفا للاطناب وحواله
على افهام اولى الالباب القوم المضطرون الى الاعتراف بذلك والاقرار به فالمراد بالقوم الانسان
او ذوى العقول على الاطلاق ويحتمل ان يراد بهم الموجودات الممكنة كلهم كلما من باب التغليب يعني
ان الموجودات مضطرون في الوجود وما يتبعه من الصفات ولوازم الماهيات وما يتصف به
المتحركات كالشمس والقمر وساير السيارات من الذهاب والعود والطلوع والغروب الى غير ذلك
من الاحوالات وهذا الكلام على هذا الاحتمال تاكيد لما سبق وتقرير لما مر من ان هذه الاثار لا يجوز اسنادها
الى المضطر بالاضطرار مثل الشمس والقمر والليل والنهار والدهر وغيرها بل يجب اسنادها الى الفاعل المختار
القاهر على الممكنات يفعل فيها ما يشاء كيف يشاء ثم شرع في اثباته تعالى بدليل اخر وقال يا اخا اهل مصر
لم السماء على عظمة حجمها ومقدارها مرفوعة على بعد مخصوص لا يزيد ولا ينقص والارض موضوعة
في حاق وسط السماء على بعد معين بينهما مع اشتراكهما في الجسمية المقتضية للتحيز فرفع احديهما ووضع
الاخرى دل على وجود قادر قاهر لهما على ذلك فان قيل طبع السماء يقتضي الرفع وطبع الارض يقتضي
الوضع قلنا الرفع والوضع يتصوران على انحاء مختلفة ووجوه متباينة فاختصاصهما بهذا الرفع
والوضع المخصوصين لا بد ان يكون مستندا الى الغير على ان اقتضاء طبعهما ذلك لا بد ان يكون من العليم
وهو المبتداء الغالب على الاشياء لم لا تسقط السماء بالحركة المستقيمة لانها في الحركة الدورية التي
لها في نفس الامر على الارض اذ الحركة المستقيمة لا تنافي الحركة الدورية وما ذكره الفلاسفة من امتناع
حركة السماء على الاستقامة فهو تحكم ولم يقم عليه برهان لم لا تنحدر الارض فوق طباقها
تقول حدرت السفينة احدرها اذا ارسلتها الى اسفل والانحدار الانهباط وطباق الارض
طبقاتها التي بعضها فوق بعض والمراد بفوق طباقها الطبقة الفوقانية المكشوفة التي هي مسكن

الحيوانات

للحيوانات المتنفسة يعني لم لا تنحدر الارض الى الماء من فوق طباقها او لم لا تنحدر فوق طباقها التي يكون
فوق طباقها بل لا من الارض ويحتمل ان يراد بطباقها ما يحيط بها من العناصر والافلاك يعني لم لا
تنحدر الارض الى فوق العناصر بل الى فوق الافلاك ايضا وارجاع ضمير طباقها الى السماء ايضا محتمل والمراد
بالطباق ح طبقات السموات واطلاق لفظ الانحدار على حركة الارض الى صوب المحيط صحيح لان حركتها
من المركز الى المحيط في سمت اقدامنا انحدار وهبوط بالنظر الينا وصعود بالنظر الى من يقابلنا فلا يتماسكا
ولا يتماسك من عليها في بعض النسخ ولا يتماسكان بالواو وهي الحال عن المنفي وهو السقوط والانحدار وفي
بعضها بالفاء وهذا الكلام ح اما متفرع على النفي يعني علم من عدم سقوط السماء وعدم انحدار الارض انهما
لا يتماسكان اي لا يملكان امرهما من الرفع والوضع ولا يقدران على ذلك وان كل من على الارض من الانسان
والحيوان وغيرهما لا يملك امره من تحيزه بحيزه ووضعه فيه لان وضعه تابع لوضع الارض ووضع الارض
بالجبر من الفاعل القادر المختار فوضعه ايضا منه او متفرع بالمنفي وعدم تماسكهما ح بالرفع والوضع وعدم
ثباتهما عليهما ظاهر وكذا عدم تماسك من على الارض وعدم ثباتهم عليها لغرقهم في الماء وانتقالات الارض
من تحتهم سريعا فينقطع التعلق بينها وبينهم ولو بقي التعلق لاضطربوا بالحركة العنيفة اضطرابا
شديدا كما يشاهد مثل ذلك عند الزلازل الشديدة لا يقال هذا الدليل والذي قبله انما يدلان على
انه لا بد لهذا النظام وتلك الحركات من مدبر قادر خارج عن عالم الجسم والجسمانيات واما انه واجب الوجود
لذاته فلا لجواز ان يكون هذا المدبر جوهرا مجردا مفارقا لانا نقول هذا الجوهر على تقدير وجوده ممكن
لا لاتفاق فهو لا يفيد الوجود ولواحقه الا اذا استفاد وجوده من وجود خارج منه لان وجود الممكن
ليس من قبل ذاته المعراة عن حيز الوجود ولا من قبل وجوده بالضرورة بل من قبل موجود مباين له حاكم عليه
وهو الله تعالى شانه فقال الزنديق امسكهما الله ربهما وسيدهما والرب في اللغة المالك والمدبر والسيد
والمربي والمتمم والمنعم والمولى والصاحب والحافظ والسيد في اللغة الرب والمالك والشريف والكريم
والحليم والحاكم والمقدم والمتحمل للاذى من دونه قال فامن الزنديق على يدي ابي عبد الله عليه السلم فقال
له حمران جعلت فداك ان امنت الزنادقة على يديك فقد امن الكفار على يدي ابيك المراد به رسول الله
صلى الله عليه واله ويحتمل غيره من ابائه الطاهرين فقال المؤمن الذي امن على يدي ابي عبد الله عليه السلم
لم يطلق عليه الزنديق ههنا تعظيما له واشعارا بانه لا يجوز ذلك ولو على سبيل المجاز باعتبار ما كان
اجعلني من تلامذتك فقال ابو عبد الله عليه السلم يا هشام بن الحكم خذه اليك اي ضمه اليك على
التضمين فعلمه هشام الاحكام الدينية والمعارف الالهية وفيه مدح عظيم لهشام والروايات

فى مدحه عن الصادق والكاظم عليهما السلام كثيرة وترحم عليه الرضا عليه السلم بعد موته وكان ممن فتق الكلام فى الامامة
وهذب المذهب بالنظر وكان حاذقا بصناعة الكلام حاضر الجواب وفى ذمه ايضا روايات جوابها
مذكور فى كتاب الرجال وغيرها وكان اى هشام او المؤمن الذى امن معلم اهل الشام واهل المصر الايمان و
اركانه واحكامه وحسنت طهارته القلبية والبدنية بتحصيل الاخلاق والاحكام حتى مدحه ابو عبد الله ع
لحسن طهارته وكمال ايمانه عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن محمد بن على عن عبد الرحمن بن محمد بن ابى هاشم
عن احمد بن محسن الميثمى قال كنت عند ابى منصور المتطبب اى العارف بالطب العالم به فقال اخبرنى رجل
من اصحابى قال كنت انا وابن ابى العوجاء اسمه عبد الكريم وفى كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسى عن عيسى بن
يونس قال كان ابن ابى العوجاء من تلامذة الحسن البصرى فانحرف عن التوحيد فقيل له تركت
مذهب صاحبك ودخلت فى ما لا اصل له ولا حقيقة قال ان صاحبى كان مخلطا يقول طورا بالقدر
وطورا بالجبر فما اعلمه اعتقد مذهبا دام عليه وكان يكره العلماء مجالسته لخبث لسانه وفساد ضميره وعبد الله
بن المقفع فى المسجد الحرام فقال ابن المقفع ترون هذا الخلق واومى بيده الى موضع الطواف ما منهم احد
اوجب بضم الهمزة اى اثبت له اسم الانسانية اسم الانسان يطلق على هذا الهيكل المحسوس الذى يشترك
فيه الجاهل والعالم وعلى النفس الناطقة المجردة الفاضلة بالعلوم والمعارف وعلى المجموع والاخير ان اولى
باطلاق هذا الاسم عليهما من الاول لصحة النفى عنه فى مثل زيد ليس بانسان او زيد حمار الا ذلك الشيخ
الجالس الشيخ يطلق على المسن بعد الكهل وهو من انتهى شبابه وعلى العالم الماهر المتبحر فى العلوم يعنى ابا عبد الله
جعفر بن محمد عليهما السلم واما الباقون فرعاع وبهايم الرعاع بالفتح جمع رعاعة وقيل اسم جمع وهى الاحداث
الطغام والاراذل من الاوباش واللئام وشبههم بالبهايم فى اتصافهم بالجهالات وفقدانهم للقوة
المدركة للمعقولات فقال له ابن ابى العوجاء وكيف اوجبت هذا الاسم لهذا الشيخ دون هؤلاء الواو
لمجرد اللصوق والربط لا للعطف وكيف سؤال عما يقتضى تخصيصه بهذا الاسم دون غيره قال
لانى رايت عنده ما لم اره عندهم من العلوم والمعارف وكمال القوة الفكرية فقال ابن ابى العوجاء
لابد من اختبار ما قلت فيه منه اضافة الاختبار الى الموصول اضافة المصدر الى المفعول
والعايد محذوف وضمير فيه ومنه عايد الى الشيخ ومنه متعلق بالاختبار قال فقال له ابن المقفع
لا تفعل ما اردت من اختباره والتكلم معه فانى اخاف ان يفسد عليك ما فى يدك من مذهبك
وما تستدل به عليه لكمال قوته فى المناظرة فقال ليس ذا رايك اى ليس خوف الافساد رايك وعملك
فى المنع من الاختبار ولكن تخاف ان يضعف رايك اى اعتقادك او عقلك عندى فى احلالك

اى ازالك من احلاله اذ انزله اباه المحل الذى وصفته من كمال العلم والمعرفة وتمام القوة فى الكلام و
المناظرة فقال ابن المقفع اما اذا توهمت على هذا فقم اليه اى ذاهبا او متوجها اليه واما بالتخفيف حرف التنبيه
وهذا اولى من قراءتها بالتشديد على ان يكون للشرط اى فعلها محذوف ومجموع الشرط والجزاء بعدها جواب
لذلك الشرط كما زعم فانه بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فلاحتياجه الى التقدير والاصل عدمه واما معنى
فلان اما الشرطية للتفصيل باتفاق النحاة مثل اما زيد فذاهب واما عمرو فمقيم اى مهما يكن من شئ فزيد
ذاهب وعمرو مقيم وذكر التفصيل والاقسام وان لم يكن واجبا لجواز ان يذكر قسم واحد ويترك الباقى
كما فى قوله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ الاية الا انه وجب ان يكون للتفصيل فى نفس المتكلم كما صرح به الرضى
فى شرح المفصل وارادة التفصيل هنا اى اما اذا لم تتوهم على هذا فكانك لا تحتاج من بعد بل لا وجه لها وتحفظ
ما استطعت من الزلل تحفظ مجزوم بالشرط المقدر بعد الامر ومن متعلق به اى وان قمت اليه تحفظ نفسك
من الزلل فى المقال وفيما تسمعه منه من دقايق عقايده ولطايف فوايده ما استطعت ولا تثنى عنانك
لا للنفى وتثنى بفتح التاء من باب ضرب او بضمها من باب الافعال والمعنى واحد تقول ثنيت الشئ ثنيا
واثنيته اذا صرفته وعطفته والعنان بالكسر سير اللجام وهو الذى يمسك به الراكب لحفظ الدابة وضبط
امرها والمراد به هنا ما تمسك به النفس فى ميدان المناظرة والمجادلة والجملة خبر بمعنى النهى وفى بعض النسخ لا تثن
بصيغة النهى من احد البابين الى استرسال فى النهاية الاسترسال الاستيناس والطمانينة الى الانسان والثقة به
فيما يحدثه واصله السكون والثبات انتهى ويحتمل ان يكون هنا من الرسل بالكسر بمعنى اللين والرفق والتانى
فيسلمك من التسليم او الاسلام قال فى النهاية اسلم فلان فلانا اذا القاه فى الهلكة وهو عام فى كل من اسلمته
اى شئ لكن دخله التخصيص وغلب عليه الالقاء فى الهلكة وفاعل يسلمك عايد الى النهى او الى ذلك الشيخ الى عقال
وهو بالكسر الحبل الذى يشد به ذراعا البعير وبالضم والتشديد وقد يخفف داء فى الرجل الدواب والمعنى لا تعطف
عنان نفسك ولا تصرفه فى ميدان المناظرة الى الاستيناس بذلك الشيخ والطمانينة اليه والثقة به فيما يقول
او لا تصرفه الى التانى والرفق به والمساهلة معه فيسلمك ويلقيك ذلك النهى والصرف او ذلك الشيخ الى عقال
يمنعك من الحركة فيما انت عليه من مذهبك والدلايل عليه او الى مكروه ومرض شديد وهو خروجك
من مذهبك الى مذهبه وغرضه من هذا الكلام وصيته بالحفظ والثبات على دينه وعدم خروجه
عنه بكلامه عليه السلم واغراؤه بالمناظرة على قدر الامكان كذلك يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول
غرورا وسمه مالك وعليه نقل عن الشيخ العارف بهاء الملة والدين ان سمه من السوم اقول يريد انه
امر من سام البايع السلعة يسوم سوما اذا عرضها على المشترى وذكر ثمنها وسامها المشترى بمعنى استامها

سومها والمساومة المجاذبة بينهما على السلعة وقطع ثمنها والضمير المنصوب راجع الى ذلك الشيخ وايصاله من
باب الحذف والايصال وما الموصولة مفعوله والجملة معطوفة على قم والمقصود اعرض عليه مالك
عليه وماله عليك وساومه في المعاملة والمناظرة التي تقع بينكما على بصيرة منك لئلا تصير مغلوبا
مغبونا كما يقع ذلك بين البايع والمشترى لطلب كل منهما نفعه وفراره من الغبن والخسران ففي الكلام
استعارة تمثيلية ونقل عن المحقق التوشترى ان سم بضم السين وفتح الميم المشددة امر من سم الامر يسمه
اذا سبره ونظر الى غوره والمسبار ما يسبر به اقول الضمير يرجع الى ما يجرى بينهما بقرينة المقام والموصول
بلا عند والمقصود النظر الى غور مالك وعليك بمسبار مقالك ولا تاخذ بظاهر مما وذلك لان غور
ما عليه صاحبه حق وغير خلافه باطل ويحتمل ان يكون امر من سممت سمك اى قصدت
قصدك او من سممت بينهما اى اصلحت والهاء للوقف يعنى اقصد مالك وعليك وتكلم
فيهما على بصيرة ومعرفة او اصلح بينهما بقدر الامكان لئلا تصير مغلوبا محجوجا ونقل عن بعض الافاضل
ولعله الفاضل الاسترى بادعاء انه امر من شم يشم بالشين المعجمة يقال شاممت فلانا اذا قاربته لتعرف ما عنده بالكشف
والاختبار والضمير عايد الى الشيخ وما استفهامية اى قاربه لتعرف مالك وما عليك من انواع الكلام والمناظرة
اقول في نهاية ابن الاثير ما يؤيد هذا الاحتمال قال في حديث على عليه السلم حين اراد ان يبرز لعمرو بن عبدود
قال اخرج اليه فاشامه قبل اللقاء اى اختبره وانظر ما عنده بالاختيار والكشف وهى مفاعلة من الشم
كانك تشم ما عندك وتشم ما عندك لتعمل بمقتضى ذلك وقال بعض الاصحاب هو على وزن علة بمعنى ابن الكي
في الحيوان معطوفة على مقال مضافة الى الموصول والمعنى فيسلك الى عيار مالك وعليك قال فقام ابن ابى العوجاء
وبقيت انا وابن المقفع جالسين فلما رجع الينا ابن ابى العوجاء قال ويلك يا ابن المقفع الويل الخزى والهلاك
وقد يرد بمعنى التعجب وهو اذا لم يضف يجوز فيه الرفع على الابتداء والنصب على اضمار الفعل واذا اضيف
لا يجوز فيه الا النصب ما هذا ببشر لان ماله من الكلام الرايق واكمال اللفايق غير معهود من البشر وان كان
في الدنيا روحانيا الروحانى بضم الراء وفتحها منسوب الى الروح والروح والالف والنون من زيادات
النسب اى ان كان في الدنيا جسم لطيف لا يدركه البصر او ملك كريم تجسد اذ اشاء ظهر اى بصير
ذا جسد وبدن جسدا ظاهرا يدرك بالابصار ويتروح اذا شاء باطنا اى يصير روحا صرفا
بل اجزاءنا اراد باطنا لا يدرك الابصار فقوله ظاهرا وباطنا مفعول المشيه فهو هذا
اى فذلك روحانى فهو هذا الشيخ الذى وصفته بما وصفته فقال له وكيف ذلك قال جلست
اليه اى جلست متوجها اليه وبين يديه فلما لم يبق عنده غيرى ابتدانى بالكلام وسبقنى قبل ان

انكم فقال ان يكن الامر على ما يقول هؤلاء وهو على ما يقولون يعنى اهل الطواف فقد سلموا وعطبتم العطب
بالتحريك الهلاك وقد عطب بالكسر اذا هلك اى فقد سلموا من الافات وخلصوا من العقوبات
وهلكتم في الدنيا بموت نفوسكم بالامراض القلبية وفي الاخرة بالعقوبات الاخروية وان يكن الامر على
ما تقولون وليس كما تقولون فقد استويتم وهم في السلامة ولا يضرهم صلوتهم وصومهم وطوافهم
وساير ما يفعلون من العبادات وانما بنى الكلام على صورة الشك لمصلحة صياغة على نحو لا ينافى كثيرا
اعتقاد المخاطب مع كونه مستلزما لا لزامه لان سوقه على هذا النحو ادخل في استماعه وابلغ في اصغائه واتى
بالجملة الحالية بين الشرط والجزاء للاشارة الى الحق والباطل وارشاده الى الحق وابعاده عن الباطل
وعطفهم على الضمير المرفوع المتصل دل على جواز ذلك بدون التاكيد والفصل فقلت له يرحمك الله اجرى الدعاء
لا على حسب اعتقاده فانه لم يكن قائلا بالله تعالى اظهارا لحسن حاله عنده عليه السلم كما اشار اليه بقوله
واى شئ تقول واى شئ يقولون ما قولى وقولهم الا واحدا الاحتمال في بيننا في العقايد وقال وكيف
يكون قولك وقولهم واحدا وهم يقولون ان لهم معادا بعد فناء ابدانهم وثوابا وعقابا بفعل الطاعات
والمنهيات ويدينون اى يعتقدون ويصدقون بان في السماء الها اى معبودا مستحقا لان يعبد
فيها وفي هنا بمعنى على الاستعلاء كما هى بمعناها في قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل على ما صرح به
ابن الحاجب في شرح المفصل على انها لو كانت بمعنى الظرفية لكان لها وجه ايضا بحسب الصحة ارادة الظرفية
المجازية باعتبار ان الهيته ومعبوديته في السماء وانها عامرة اى معمورة باهلها وسكانها من الملئكة والنفوس القدسية
وهم يعبدون الههم ويطيعونه فيما امرهم به ولا يفترون في عبادته وانتم تزعمون ان السماء خراب ليس فيها احد
لا المعبود ولا عابد ما لوه وانما ذكر السماء دون غيرها من اطباق الكاينات لان ذلك ادخل في ذمهم على العقول
بان مثل هذا البناء وما فيه من عجايب الخلق مثل الشمس والقمر وغيرهما من الثوابت والسيارات على انحاء
متفاوتة وجهات مختلفة ليس له مدبر قال فاغتنمتها منه اى اغتنمت هذه الكلمات منه لكونها
فاتحة لباب المناظرة ولكون قوله عليه السلام وهو على ما يقولون في حين المنع بزعمه فلذلك قال
فقلت له ما منعه ان كان الامر كما يقولون من ان لهم الها صانعا مدبرا ولهم معادا وثوابا وعقابا
ان يظهر لخلقه ويدعوهم بنفسه الى العبادة حتى لا يختلف منهم اثنان في وجوده لم احتجب عنهم وارسل
اليهم الرسل ودعاهم الى الاقرار به والطاعة له بتوسطهم ولو باشرهم بنفسه كان اقرب الى الايمان به
هذا الكلام يحتمل ان يكون منعا لقوله عليه السلم وهو كما يقولون مع السند تقريره ان ما يقولون من انه
موجود ممنوع والسند انه لو كان موجودا لم يحتجب فقال لى ويلك وكيف احتجب عنك من اراك

قدرته فى نفسك بحيث لا تقدر على انكار ذلك لو رجعت الى صراحة عقلك فقد انكر عليه السلم احتجابه
عن الخلق وعدم ظهوره لهم واشار الى ظهوره بظهور اثار قدرته القاهرة فى انفسهم وهذا كما هو دافع
للسند مثبت للمطلوب ايض فان الموجود الظاهر من جهة اثاره لا يجوز ان ينكر وجوده عاقل الا يرى ان من
انكر وجود المصوت والمتكلم عند سماع الصوت والكلام من مسافة بعيدة ينسب اليه السفه والجنون
وانما قلت يحتمل ذلك لانه يحتمل ايض ان يكون قياسا استثنائيا لاثبات انه ليس بموجود تقريره انه لو كان
موجودا لظهر ولم يحتجب واذ قد احتجب ولم يظهر علم انه ليس بموجود فمنع عليه السلم بطلان التالى واشار
الى ظهوره بظهور اثاره وافعاله الاختيارية المحكمة المتقنة التابعة لقدرته الكاملة هذا اذا اراد الزنديق
بلزوم ظهوره على تقدير وجوده لزوم ظهوره فى الجملة واما ان اراد به لزوم ظهوره ذاته بذاته بمعنى
تجليها الكل احد او بمعنى رؤيتها ومشاهدتها بالعين فجوابه عليه السلم راجع الى منع الشرطية بان اللازم على
تقدير وجوده هو ظهوره وجوده بالاثار لا بما ذكر لان دقه يترجح وتجلى الذات لا يحصل الا للعارفين
البالغين حد الكمال لانهم يعرفون الحق بالحق لا بالخلق واما القاصرون فظهوره لهم انما يحصل بظهور
اثاره وربما يرشد اليه قوله عليه السلم وكيف احتجب عنك نشوك ولم تكن الشىء مصدر نشا نشوا ونشوا
على فعل وفعول اذا خرج وابتداء وهو منصوب على انه بدل من قدرته او مرفوع على انه خبر مبتدا محذوف
يعود اليها وهو يعنى من اثار قدرته فى نفسك هى وجودك بعد العدم مع ما فيك من الاعضاء
والجوارح والعروق والقوى وغيرها ومتى تاملت فيها وفى ترتيبها ووضعها ومنافعها التى
لا تعد ولا تحصى علمت ان ذلك ليس من قبل ذاتك المعراة عن الجوهر البحث فى حد نفسها ولا من قبل وجودك
لضرورة ان المعدوم لا يوجد شيئا سيما نفسه وان الوجود قبل تحققه ليس علة لنفسه فلا انتهاء
الى الغير وايقنت انه من مبدا مباين قادر يفعل بقدرته وارادته ما يشاء والى هذا اشار امير المؤمنين
عليه السلم بقوله من عرف نفسه فقد عرف ربه يعنى عرف ربه بضد ما عرف به نفسه لا بمثله لامتناع
التشبيه فمن عرف نفسه بالحدوث والامكان والعجز والجهل مثلا عرف ربه بالقدم والوجوب
والقدرة والعلم وكبرك بعد صغرك فانك اذا تفكرت فى انتقالاتك من مقدار الى مقدار
فى ترقياتك من مرتبة الطفولية الى سن الوقوف علمت ان ذلك مستند الى قادر مدبر يدبر
بحكمته وانك مخلوق مقهور تحت حكمه وقدرته وقوتك بعد ضعفك وضعفك بعد قوتك
القوه مبدا الاثار والافعال والضعف عدم ذلك المبدا بالكلية او فتوره ولا يبعد ان يراد
بالقوة القوة التى فى سن الشباب وبالضعف الضعف الذى فى سن الكهولة والشيخوخة

وسقمك بعد صحتك وصحتك بعد سقمك السقم المرض وهو ما يزيل عن كل عضو مزاجه اللائق به والصحة
خلافه يعنى استقامة كل عضو على خلاف ما يليق به ورضاك بعد غضبك وغضبك بعد رضاك
الرضا المعافات عن العقوبة وانفعال النفس عن المعافات والغضب حركة النفس نحو الانتقام
او انفعالها عن تلك الحركة وكونها من اثار قدرته تعالى باعتبار المعنى الاخير ظاهر واما باعتبار المعنى
الاول فباعتبار اتصاف النفس بكونها قابلة لها فانه من اثار المقدرة القاهرة وحزنك بعد فرحك
وفرحك بعد حزنك الحزن انفعال النفس عن توارد المكروهات او عن تخيلها وقد يتحقق لا عن
سبب ظاهر والفرح انفعالها عن توارد المرغوبات او عن تخيلها وقد يتحقق لا من شىء وحبك
بعد بغضك وبغضك بعد حبك الحب انفعال النفس عن الميل المفرط الى ما تستحسنه او نفس هذا الميل
والبغض انفعالها من الميل المفرط الى ما تستقبحه او نفس هذا الميل وهما من اثار قدرته تعالى ومن ثم قيل الحب
المفرط لا يلائم صاحبه اذ لا اختيار له ولو فرض انه اختيارى فلا ريب فى ان كونه قابلا من قدرته تعالى
وعزمك بعد اناتك واناتك بعد عزمك العزم تاكد ميل النفس الى فعل من الافعال والقطع عليه
وهو سبب قريب له تابع للارادة التابعة للشوق التابع لتصوره والاناة مثل قناة اسم من
تانى فى الامر اذا ترفق وتنظر واتاد فيه واصل الهمزة الواو من الونى وهو الضعف والفتور وضبطه
بعض المحققين بعد ابائك بالباء الموحدة التحتانية والهمزة بعد الالف والاباء الامتناع والاستنكاف
فان قلت العزم فعل اختيارى للنفس فلا يكون فعله تعالى قلت نعم ولكن كون النفس قابلة
للاتصاف به وبضده من اثر قدرة الله تعالى فبعض القدرة كاف هنا وقد يجاب بان العزم لو كان
فعلا اختياريا للنفس كان مسبوقا بعزم اخر لان كل فعل اختيارى لها سبب القريب هو العزم له
ثم ننقل الكلام الى ذلك العزم فاما ان يذهب سلسلة العزمات المترتبة الى غير النهاية او ينتهى
الى عزم ليس هو فعلا اختياريا لها والاول بط لبطلان التسلسل ولحدوث النفس ولعلمنا
بالضرورة بانه ليس لنا فيما يصدر عنا من الافعال الا عزم واحد فتعين الثانى وهو المط اقول
لو تم هذا لجرى فى الارادة ايضا فان اعترف به لزم عليه ان لا يكون العبد فاعلا مختارا اصلا اذ لا
قدرة له فى الارادة ولا فى العزم الواقع بعدها وان اجاب بان الارادة واحدة وتعلقها متعددة
والتعلق امر اعتبارى والتسلسل فى الامور الاعتبارية جايز واجاب بان الارادة لا تفتقر الى ارادة
او موجد اخر فهو جواب عن اصل الدليل ايض والمفهوم من كلام بعض الاصحاب وهو شارح
كشف الحق للعلامة الحلى ان العزم من اختيار العبد والارادة صادرة عنه بلا اختيار حيث قال

اصل القدرة والارادة مخلوقتان فى العبد لكن الفعل انما يتحقق بالارادة الجامعة للشرايط
وارتفاع الموانع وهى بعنى الارادة الجامعة اختيارية بيان ذلك انه اذا حصل لنا العلم بنفع فعل
تيعلق به الارادة بلا اختيار منا لكن تعلق الارادة به غير كاف فى تحققه مالم تصر جازمة بل لابد
من انتفاء كف النفس عنه حتى تصير الارادة جازمة موجبة للفعل فانا قد نريد شيئا ومع ضرا بتنا
ونكف نفسنا عنه لحياء وحمية وذلك الكف امر اختيارى منشا وجوده على تقدير تحققه الى
وجود الداعى اليه وعدمه الى عدم هذا الداعى فان عدم علة الوجود علة العدم وعدم هذا الداعى
المعدم الداعى الى هذا الداعى وهكذا وغاية ما يلزم منه التسلسل فى العدمات ولا استحالة فيه وبالجملة
الارادة الجازمة اختيارية لاستناد عدم الكف المعتبر فيها الى الاختيار وان لم يكن نفس الارادة
ارادية ولا يلزم التسلسل المحال انتهى ولا خفاء فى دلالته على ما ذكرنا فان الارادة الجازمة هى الارادة
المؤكدة بالعزم والقطع على الفعل فاصل الارادة اضطرارية والعزم اختيارى وتشهوتك
بعد كراهتك وكراهتك بعد تشهوتك الشهوة للشئ حالة فائضة على النفس من المبدا بعد
تصور ذلك الشئ وتصور منافعه والكراهة للشئ حالة فائضة عليها بعد تصوره وتصور
مضاره كما تجده ذلك عند تشهوتك للطعام وكراهته مثلا ورغبتك بعد رهبتك ورهبتك
بعد رغبتك الرغبة انبساط النفس وحالتها الفائضة من المبدا عند مشاهدة شئ مرغوب
او تصوره والرهبة بمعنى الخوف انقباض النفس وحالتها الفائضة عليها عند مشاهدة شئ
موذ او تخيله كما تجد ذلك فى نفسك اذا رايت شبحا فى مفازة وظننت انه اسد ثم ظهر لك
انه انسان صديق لك ورجائك بعد ياسك ويأسك بعد رجائك الرجاء كيفية نفسانية
فائزة من المبدا عند ملاحظة نافع شديد النفع واليأس انقطاع الرجاء كما تجد ذلك فى نفسك
اذا كنت محتاجا الى الماء للشرب او الزرع ورايت سحابا ممطرا ثم انكشفت وتفرقت اجزاؤه قبل
ان يمطر فانك تجد لنفسك يأسا بعد رجاء من غير ان يكون لك اختيار فيهما وخاطرك بما لم يكن
فى وهمك وعزوب ما انت معتقده عن ذهنك العزوب بالعين المهملة والزاء المعجمة الغيبة
والذهاب والبعد يقال عزب عنى فلان من باب منع وضرب اذا غاب وذهب وبعد والخطور
الحصول يقال خطر الامر بباله وعلى باله خطورا من باب طلب اذا حصل فيه والخاطر اسم فاعل
منه بمعنى الحاصل فى الذهن وقد يطلق على الذهن كما يقال اليس فى خاطرك كذا والمراد به
هنا الشعور والادراك بقرينة تعديته بالباء واضافته الى الفاعل وهو كاف الخطاب

الرغبة د

ويجوز

ويجوز استعمال الفاعل فى المصدر كما يجوز عكسه والمقصود ان شعورك بما لم يكن حاصلا فى ذهنك وحصوله
فى وهمك بعد ما لم يكن وذهاب شئ عن ذهنك بعد ما كان فيه ونسيانك اياه من غير ان يكون لك اختيار
فيه دل على ان ذلك بافاضة مفيض وازالة مزيل وهو القادر الذى انت مقهور تحت قدرته وارادته
فقد اشار عليه السلام الى ظهور المبداء القادر بان هذه الصفات النفسانية الفائضة على النفس ليست
مستندة الى الطبيعة لان الطبيعة لا يصدر منها الضدان ولو فى وقتين ولا الى ارادة النفس اذ لا مدخل
لارادتها فيها كما يظهر بالتامل والوجدان بل الى قادر قاهر يفعل بها ما يشاء فقد اعترف الزنديق
به حيث قال وما زال يعدد قدرته التى هى فى نفسى اى اثارها التى لا ادفعها اى لا انكرها ولا اقدر على
دفعها حتى ظننت انه اى المبدا الثالث الآثار سيظهر فيما بينى وبينه كظهور المحسوسات وانما لم يذعن
بمطلع الدين وذهنه الغبى لسواد قلبه وفساد لبه وزوال استعداده لقبول الحق ومن لم يجعل الله له
نورا فما له من نور حدثنى محمد بن جعفر الاسدى رحمه الله عليه هو محمد بن ابى عبد الله الذى يروى عنه المص
كثيرا قال النجاشى محمد بن جعفر بن عون الاسدى يقال له محمد بن ابى عبد الله عن محمد بن اسمعيل البرمكى الرازى
ربما يقال ان فيه دلالة على ان محمد بن اسمعيل الذى وقع فى صدر بعض السند واختلف الاصحاب فيه هو البر
مكى لان المص اذا روى عنه بواسطة واحدة جاز ان يروى عنه ايضا بلا واسطة لقرب العهد
وعن الحسين بن الحسن بن برد الدينورى عن محمد بن على عن محمد بن عبد الله الخراسانى خادم الرضا عليه السلم
قال دخل رجل من الزنادقة على ابى الحسن عليه السلم وعنده جماعة فقال ابو الحسن عليه السلم ايها الرجل ارايت
اخبرنى ان كان القول قولكم من انه ليس لهذا العالم مدبر ولا لهذا الخلق معاد ولا ثواب ولا عقاب
وليس هو كما تقولون السنا الهمزة لانكار النفى او لتقرير المنفى واياكم شرعا بفتح الشين وسكون الراء
او فتحها ويستوى فيه الواحد والمذكر والمونث والاثنان والجمع سواء تاكيد لشرع يقال الناس
فى ذلك شرع اى سواء والمعنى انا واياكم متساوون فى الاحوال لا فضل لنا عليكم ولا لكم علينا لا يضرنا
ما صلينا وصمنا وزكينا واقررنا من العقايد المتعلقة باحوال المبدا والمعاد والحشر والنشر والثواب
والعقاب فسكت الرجل ولم يجب شيئا لعلمه بالمساواة وعدم اضرار هذه الامور على هذا التقدير اذ
اضرارها انما يتصور اذا كان هناك رب قاهر طالب لتركها وهم لا يقولون بذلك ثم قال
ابو الحسن عم وان كان القول قولنا وهو قولنا من ان لهذا العالم مدبرا وعلى الخلق تكليفا يترتب عليه الثواب
والعقاب الستم قد هلكتم ونجونا من الهلاك والعقوبات وامثال هذا الكلام الصادر عن الحكيم
من الخطابيات والمواعظ الحسنة المرهصة للقلوب القاسية على سلوك سبيل الاحتياط وقد قيل

نفسي د

سلك سبيل الاحتياط فليس بناكب عن الصراط فقال رحمك الله اوجدني كيف هو واين هو الايجاد الا
ظفار يقال اوجده الله مطلوبه اي اظفره به وكيف سوال عن الاحوال والكيفيات واين سوال عن المكان
اذ قلت اين زيد فسئل عن مكانه والمعنى اظفرني بمطلوبي واوصلني اليه وهو انه كيف هو واين هو يعني
بين لي كيفيته واظهر لي مكانه فقال ويلك ان الذي ذهبت اليه من ان له كيفا واينا غلط نشا من فساد
عقيدتك وضعف بصيرتك وتقييدك بقيد الحوادث وعدم تجاوزك من المحسوسات الى القدس الحق
فشبهته بالخلق وظننت المساواة بينهما فاجريت حكم الخلق عليه وحكمت بثبوت الكيف والاين له
هو اين الاين بلا اين وكيف الكيف بلا كيف اي جعل الاين اينا بلا اين له او بلا اين قبله وجعل الكيف
كيفا بلا كيف له او بلا كيف قبله وفيه دلالة على ان الماهيات مجعوله او احدث الاين والكيف بالجعل
البسيط اعني افاضة الوجود فلا يعرف بالكيفوفية ولا بالاينونية لانه كان موجودا قبلهما خاليا عنهما
لما عرفت من انه موجود لها فلو اتصف بهما لزم نقصه في ذاته واستكماله بخلقه ولزم ان يتحرك
ويتغير من وصف وان يحتاج الى خلقه وان يشوب علم الوجوب الذاتي بعالم الامكان وان يكون جسما
او عرضا لان ذا المكان والكيف يجب ان يكون احدهما وهذه اللوازم كلها باطلة في شانه تعالى ولا يدرك
بحاسة لتخصص ادراكها بالاجسام وكيفياتها وتنزهه تعالى عن الجسمية ولواحقها ويمكن حمل
الحاسة على القوى المدركة كلها لانه تعالى لا يمكن ادراكه بشيء من انحاء الادراك الا ان التخصيص انسب
بمقام السوال ولا يقاس بشيء لتقدسه عن التشبيه بخلقه في الجسمية والكيفية وغيرهما من توابع الامكان
فقال الرجل فاذا انه لا شيء اذا لم يدرك بحاسة من الحواس يريد ان الذي وصفته ليس بموجود ان كل
موجود فهو مدرك بالحواس وهذا بناء على ان الزنادقة لا يحكمون بالوجود الا على المحسوس فانهم
يحكمون بعدم وجود ما ليس بمحسوس لعدم كونه محسوسا ولا يعلمون ان عدم الاحساس بشيء لا يدل
على عدم وجوده فقال ابو الحسن عليه السلام ويلك لما عجزت حواسك عن ادراكه لتقدسه عن نيل الحواس و
تنزهه عن دخوله في حيز المحسوسات انكرت ربوبيته للممكنات وافتقار الممكنات اليه
في ذواتها وصفاتها وكمالاتها ونحن اذا عجزت حواسنا عن ادراكه ايقنا انه ربنا بخلاف
شيء من الاشياء لان مذاهب العقول والافهام ترتفع الى كل شيء سواه وطرق الحواس والاوهام
ترقى الى كل موجود عداه اما اليه فقد قصرنا عن الارتفاع والارتقاء وضللنا في بيداء العظمة
والكبرياء وايضا كل معقول يمكن ان يدركه العقل ويحده بحد وكل محسوس يمكن ان يناله الحس ويصفه
بوصف والرب ليس بمحدود ولا موصوف وايضا كل محسوس لكونه جسما او جسمانيا مفتقر

في الوجود

في الوجود وتوابعه الى الغير والرب غني عن الغير من جميع الوجوه فوجب ان يكون غير مدرك ولا محسوس فالتنزه
عن الادراك والاحساس الذي جعلته دافعا للربوبية مصحح لها عندنا قال الرجل فاخبرني فمتى كان لما عرف
الرجل اندفاع سواله من جهة الكيف والاين استانف سوالا اخر من جهة متى وهو سوال عن الزمان
وحصول الشيء فيه فقال اخبرني عن اول زمان كونه ووجوده وهذا ايضا غلط نشا من لغفلته انه يتعالى
في وجود الرب متى تشبيها له بالزمانيات قال ابو الحسن عليه السلام اني لما نظرت الى جسدي هكذا في النسخ
التي رايناها وانما لم يجب عليه السلام عن هذا السوال واشار الى دليل وجوده لان الجواب عنه يعلم من الجواب
عن السوال السابق والظاهر انه سقط في البين جواب وسوال والدليل على السقوط والساقط جميعا
ما رواه الصدوق من هذه الرواية في كتاب التوحيد بعد هذا السوال قال ابو الحسن عليه السلام اخبرني
متى لم يكن فاخبرك متى كان قال الرجل فما الدليل عليه قال ابو الحسن عليه السلام اني نظرت الى جسدي وهذا الجواب
الساقط بحسب الظاهر من باب المعارضة بالمثل وبناءه على ما هو الحق الصحيح من ان كل شيء له وجود حادث
له عدم سابق فكما يصح ان يقال متى كان صح ان يقال متى لم يكن اما ما لم يكن له وجود حادث لم يكن له عدم
سابق فكما لا يصح ان يقال متى لم يكن لا يصح ان يقال متى كان فمتى لا يصح تعلقه بالوجود الا اذا صح تعلقه
بالعدم واما بحسب التحقيق فالمقصود انه متى لم يكن ربي حتى يقال متى كان كان ربي قبل القبل في ازل الازال
وبلا قبل ولا غاية فلا يصح ان يقال متى كان ومتى لم يكن ولا تجري فيه مقولة متى وانما تجري في الحوادث
والزمانيات ولما عرف الرجل اندفاع سواله عن مقولة متى ايضا سال عن الدليل على وجوده بقوله فما
الدليل عليه اي على وجود الرب قال عليه السلام لاثبات وجوده بالدليل الاني المفيد لليقين اني لما نظرت الى
جسدي الذي هو البناء العظيم والعالم الكبير لاشتماله على اعضاء مخصوصة واركان معينة وقوى معلقة
وعروق ساكنة ومتحركة على نضد عجيب وتركيب غريب لمصالح كثيرة ومنافع جليلة التي يعجز عن تحريرها
لسان البيان وعن تحديدها اعين اصحاب العرفان ولم يمكني فيه زيادة ولا نقصان في العرض والطول
ودفع المكاره عنه المكاره جمع المكره وهو ما يكرهه الانسان ويشق عليه والكره بالضم والفتح المشقة مثل
المصائب والنوائب الواردة على الانسان وجر المنفعة اليه النفع ضد الضر يقال نفعته بكذا فانتفع والاسم
المنفعة علمت ان لهذا البنيان المشتمل على عجائب الخلقة ولطائف الفطرة بانيا بناه على علم وتدبير
وعلم وتقدير وفيه استعارة مصرحة وترشيح فاقررت به اي بوجوده ووجوبيته وقدرته الا ترى انك
اذا رايت بناء مركبا من الات مثل الطين والحجر والجص والاجر والخشب ونحوها جزمت بان له بانيا
بناه وان لم تشاهده ونسبت من قال انه حدث بنفسه ووجد من قبل ذاته الى السفه والجنون وفي كتاب

درة التاج انه كان لبعض الملوك شك في وجود الصانع وتنبه به وزير وكان عاقلا فامر ببنيان
قصور عالية واجراء مياه جارية واحداث بساتين عامرة في مفازة من غير ان يعلم الملك ذلك
ثم ذهب بالملك الى ذلك المقام فلما راه الملك قال من بناه قال الوزير حدث من تلقاء نفسه وليس له
بان فغضب عليه الملك فقال الوزير يطول عمرك ايها الملك اذا كان وجود هذا البناء بلا بان ممتنعا
فكيف يصح وجود هذا البناء العظيم اعني الارضين والسموات وما فيهن من العلويات والسفليات
بلا فاعل فاستحسن الملك وتنبه وزال عنه الشك مع ما ارى من دوران الفلك بقدرته
في الهواء مع كمال العظمة شرقا وغربا على انحاء مختلفة من البطوء والسرعة واحوال متسقة من الذهاب
والرجعة وهذا الدوران وما فيه من المنافع الكثيرة والمصالح الجليلة والاسرار الخفية التي
تعجز العقول عن ادراك تفاصيلها ويحتاج في معرفة بعضها الى دقة تفكر ولطف تدبر دليل
واضح على وجود الصانع وحسن تدبيره وثبوت القادر ولطف تقديره الا ترى ان من انكر ان
يكون دوران الدولاب الاصغر المركب من الخشبات لاصلاح الحديقة مستندا الى صانع ومحرك
له وقال انه وجد بنفسه وتحرك بذاته يزجره كل سامع اشد زجر وينكر قوله اشد انكار ويصر
على تجهيله اشد اصرار وما ذلك الا لان دلالته على صانع ومحرك ظاهر بالضرورة واذا كان
الحال في هذا الدولاب ما عرفت فدلالة دوران ذلك الدولاب الاعظم الذي يدور على
بسيط الارض لاصلاح هذا العالم على وجود الصانع اظهر وعلى ثبوت المحرك له اولى و
اجدر وانشاء السحاب اي ايجادها وتحريكها في جو السماء الى جهات مختلفة وبلاد متباعدة
وهي حاملة لاحياء الارض وانبات الزرع وغيرها من المنافع التي لا تخفى على ارباب البصاير
واصحاب الضماير وتصريف الرياح شرقا وغربا وجنوبا وشمالا وهو سبب عظيم لبقاء الحيوان
والنبات واستعداد الامزجة للصحة والنمو والنشوء حتى قال كثير من الاطباء انها تستحيل
روحا حيوانيا ومن جملة المنافع انها تحمل السحاب المترعة بالماء بين الارض والسماء وتسوقها
على وفق الحكمة البالغة الى الاقطار لتصيب الارض الميتة علا العيون والانهار ومجرى
الشمس والقمر والنجوم جريا مخصوصا في منازلها ومداراتها الى جهات مختلفة تارة الى الشمال
وتارة الى الجنوب وعلى احوال متغايرة من السرعة والبطوء والاقامة والاستقامة والرجعة وعلى
اوضاع متباينة من التقابل والتقارن والتربيع والتسديس الى غير ذلك من اثار القدرة التي
يتحير فيها اولوا الابصار يقولون ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار

وغير ذلك

وغير ذلك من الايات العجيبات العلوية والسفلية المبينات اي الكاشفات المظهرات لوجود الصانع و
قدرته وحسن تدبيره ان قرئت بكسر الياء او المكشوفات الموضحات في العقول وفي العلوم الباحثة عن الامور السماوية والارضية
ان قرئت بفتحها علمت ان لهذا مقدرا ومنشئا قدره على عهد وتدبير وانشاءه على علم وتقدير والعجب انك ترى
هذا الصنع العجيب والابداع الغريب ولا تدهشك قدرة صانعه وعظمته ولا تحيرك جلالة مبدعه وحكمته
علي بن ابراهيم عن محمد بن اسحق الخفاف او عن ابيه عن محمد بن اسحق الشك من المص قال ان عبد الله الديصاني
الديصاني بالتحريك من داص يديص ديصانا اذا زاغ ومال ومعناه الملحد سال هشام بن الحكم فقال الك رب
فقال بلى قال اقادر هو قال نعم قادر على ما يريد ولا يعجزه شيء قاهر يقهر الممكنات بما يشاء من الانفاذ فيها
ولا تطيق الاشياء الامتناع منه فان قلت نعم قد وقع في موضع بلى لان نعم للتصديق والاثبات بعد الهمزة اما
فلانه للايجاب لما بعد النفي ولا نفي هناك قلت النفي اعم من ان يكون صريحا او مفهوما من سياق الكلام
كما صرح به ابن الحاجب في شرح المفصل والثاني هنا متحقق لان السائل كان منكرا للرب ووجوده قال
يقدر ان يدخل الدنيا اي السموات والارضين وما بينهما كلها البيضة اي في البيضة بحذف حرف الجر منها
ونصبها بالمفعولية لا تكبر البيضة ولا تصغر الدنيا في محل النصب على الحالية قال هشام النظرة اي اطلب منك
النظرة وهي بفتح النون وكسر الظاء الامهال والتاخير يقال انظره اي امهله واخره واستنظره اي استمهله
فقال له قد انظرتك حولا اي الى حول قال ذلك لظنه بصعوبة الجواب ثم خرج عنه فركب هشام الى ابي عبد الله ع
فاستاذن عليه فاذن له فقال له يا ابن رسول الله اتاني عبد الله الديصاني بمسألة ليس المعول فيها المعول
بكسر الواو الصارخ والاظهر انه بفتح الواو مصدر ميمي بمعنى الاعتماد والاستعانة في تلك المسألة لصعوبتها
الا على الله وعليك فقال ابو عبد الله عليه السلم عما ذا سالك فقال قال كيت وكيت هي كناية عن الامر
القول وفي النهاية قال اهل العربية اصلها كية بالتشديد والتاء فيها بدل من احدى اليائين والهاء التي
في الاصل محذوفة وقد تضم التاء وتكسر فقال ابو عبد الله عليه السلم يا هشام كم حواسك قال خمس هي الباصرة
والسامعة والشامة والذائقة واللامسة يدرك بها المبصرات والمسموعات والمشمومات والمذوقات
والملموسات قال ايها اصغر قال الناظر قال وكم قدر الناظر قال مثل العدسة او اقل منها فقال له يا هشام
فانظر امامك وفوقك واخبرني بما ترى فقال ارى سماء وارضا ودورا وقصورا وبراري الدور
بضم الدال وسكون الواو جمع الدار وهي المنازل المسكونة والمحال وقد يطلق على القبايل المجتمعة في
محله مجازا من باب تسمية الحال باسم المحل ويمكن ان يقال ان اطلاقها على المحلة من باب الاستعارة
لان المحلة جامعة لاهلها كالدار كما يشعر به كلام صاحب المغرب والبر خلاف البحر ويجمع على البراري

مثل مجارى بفتح الراء على الافصح وجبالا وانهارا فقال له ابو عبد الله عليه السلم ان الذى قدر ان يدخل الذى تراه
العدسة واقل منها قادر ان يدخل الدنيا كلها البيضة لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة فاكب هشام عليه اى اقبل اليه
والقى نفسه عليه يقال كبته بوجهه اى صرعه فاكب هو على وجهه ومن النوادر ان يكون الثلاثى المجرد للتعدية
وبناء الافعال منه للزوم وقبل يديه ورأسه ورجليه ابتهاجا وسرورا وتعظيما وقضاء الحق التعليم في
الارشاد وقال حسبى اى يكفينى هذا فى الجواب عن سؤاله يا ابن رسول الله وانصرف الى منزله وغدا اليه الديصانى
اى جاءه غدوة فى اول النهار فقال يا هشام جئتك مسلما اى لاسلم عليك ولم اجئك متقاضيا للجواب اى طالبا له
فقال له هشام ان كنت جئت متقاضيا فهاك الجواب ها بالقصر وها ساكنة الالف وهاء بمدها
وفتحها وهاك كلها اسم فعل بمعنى خذ ولهذا الجواب وجهان احدهما وهو المقصود انطباع صورة
المرئى فى الجليدية على نحو الوجود الظلى كما هو مذهب الطبيعيين من الابصار بالانطباع وثانيهما
دخول العين المرئى المتقدر بالمقدار الكبير فيها من غير ان يصغر احدهما او يكبر الاخر وهذا محال والمحال
لا يتعلق به القدرة وعدم تعلقها به لا يوجب العجز كما يدل عليه ما رواه الصدوق فى كتاب التوحيد
باسناده عن عمر بن اذينة عن ابى عبد الله عليه السلام قال قيل لامير المؤمنين عليه السلم هل يقدر ربك ان يدخل
الدنيا فى بيضة من غير ان تصغر الدنيا وتكبر البيضة قال ان الله لا ينسب الى العجز والذى سألتنى لا يكون يعنى
ان الله لا يعجز عن شيء من الممكنات والذى سألتنى عنه محال لا يتعلق به القدرة وعدم تعلقها به لا يوجب العجز
والنقص اذ لا نقص فيها وانما النقص فى المحال العدم كونه قابلا للوجود فان قلت الديصانى سأل عن قدرته
على ادخال عين المقدار الكبير فى الصغير لا على ادخال صورته فيه فليس هذا الجواب جوابا عنه قلت الجواب صحيح
واقع على وفق الحكمة والمقام بيان ذلك ان الديصانى لما كان منكر الوجود الرب القادر وكان غرضه
من هذا السؤال الزام القائلين بوجوده فلو اجيب بانه يقدر على الادخال العينى كان الجواب غير مطابق
للواقع لكون هذا الادخال محالا فلم يكن له مصداق فى المحسوسات والسائل لا يحكم الا بما فيها ولو اجيب
بانه لا يقدر عليه لانه محال وعدم تعلق القدرة لا يوجب العجز كما اجاب به امير المؤمنين عليه السلم وتسجيل ذلك
عدم قدرته على الاطلاق فى ذهنه وازداد جهله وحصل غرضه على زعمه فالحكمة والمقام يقتضيان
ان يجاب بجواب متشابه محتمل له وجهان يصح باعتبار احدهما ثم السائل لما عرف من هذا الجواب
قدرته على ادخال كبير المقدار فى صغير المقدار ولم يكن له الاقدام على الانكار ولم يكن عارفا بحقيقة الا
بصار ولا فارقا بين عين المرئى وصورته سكت ولم يقل مرادى غير ما اردت من هذا الجواب
وقد وجه سيد الحكماء الالهيين جوابه عليه السلم بوجهين اخرين احدهما ان الذى يقدر ان يدخل

ما تراه العدسة لا يصح ان ينسب الى العجز ولا يتوهم فيه انه غير قادر على شيء اصلا وعدم تعلق قدرته بادخال الدنيا
فى البيضة من غير ان تصغر تلك وتكبر هذه ليس من تلقاء قدرته وقصور فيها ولا من حيث انه ليس قادرا
على شيء بل انما ذلك من نقصان ما فرض حيث انه محال ليس حظ من الشيئية والامكان فلو فتح له حظ
منهما لكان تعلق القدرة به مستمرا كتعلقها بكل شيء وثانيهما ان ما يتصور من ادخال الدنيا فى البيضة من غير
ان تصغر تلك وتكبر هذه انما هو بحسب الوجود الانطباعى والله سبحانه قادر على ذلك حيث ادخل ما تراه
فى الجليدية واما ذلك بحسب الوجود العينى فليس شيئا يتصور ويعبر عنه بمفهوم اصلا انما الشيء والمفهوم
منه هو المعبر به فقط لا المفروض المعبر عنه وقال بعض المحققين رفع الله تعالى قدره فى توجيه الجواب
ان الديصانى سأل انه هل يقدر ربك على ادخال الكبير فى الصغير من غير التفات الى ادخال عين الكبير او صورته
وانه هل لهذا الادخال مصداق فى الخارج فاجاب عليه السلم بان لهذا النحو من الادخال مصداقا فيه وهو
ادخال الصورة المحسوسة المتقدرة بالمقدار الكبير بنحو الوجود الظلى فى الحاسة ولا استحالة فيه اذ كون الصورة
الكبيرة فيها بالوجود الظلى لا يوجب اتصافها بالمقدار الكبير وانما يوجب اتصافها به ادخال المقدر
بالمقدار الكبير فيها بالوجود العينى ولما كان منظور السائل ما يشمل هذا النحو من الادخال ولم يكن
نظره مقصورا على الادخال العينى لم يقل بعد ما سمع الجواب مرادى الادخال العينى والادخال فى الحاسة
ليس من هذا القبيل فلبثنا ما لم يخرج الديصانى عنه حتى اتى باب ابى عبد الله عليه السلم فاستاذن عليه فاذن له فلما
قعد قال له يا جعفر بن محمد دلنى على معبودى الذى عرفت قدرته او استحق العبادة منى بزعمك او وجب على
عبادته ان علمت وجوده فقال له ابو عبد الله عليه السلم ما اسمك فخرج عنه ولم يخبره باسمه فقال له اصحابه
كيف لم تخبره باسمك قال لو كنت قلت له عبد الله كان يقول من هذا الذى انت له عبد وهذا اوقع لما انا فيه
به لا مفر لى عنه فقالوا له عد اليه وقل له يدلك على معبودك ولا يسألك عن اسمك فرجع اليه فقال له
يا جعفر بن محمد دلنى على معبودى ولا تسألنى عن اسمى فقال له ابو عبد الله عليه السلم اجلس واذا غلام له صغير
فى كفه بيضة يلعب بها فقال ابو عبد الله ع يا غلام ناولنى البيضة فناوله اياها فقال ابو عبد الله عليه السلم
يا ديصانى هذا حصن مكنون اى مستور مخفى او مصون من جميع جوانبه لا فرجة فيه ولا باب له
من كننت الشيء اى سترته وصنته وانما استدل عليه السلم على وجود الصانع بالجزئى المحسوس لانه اقرب الى
فهم المخاطب ولذلك شاع فى تفهيم المطالب العالية ذكر الامثلة الجزئية ولان المخاطب كان زنديقا
والزنادقة لا يحكمون الا فى المحسوسات ولا يقبلون الا ما يدركونه بحواسهم له جلد غليظ كسور الحصن
لحفظه عن تطرق الفساد اليه بسهولة وتحت الجلد الغليظ ولمنافع اخرى يعرفها ارباب البصائر

جلد رقيق [illegible] الذى فيه من [illegible]
[illegible]

وتحت الجلد الرقيق ذهبة مايعة الذهب مؤنث معنوى لان تصغيرها ذهيبة والتاء فى ذهبة على انها
القطعة منها وفضة ذايبة ذاب الشئ يذوب ذوبا وذوبانا نقيض جمد واذابه غيره وفضة ملوثة
ولكانت اسب ليكون اشعارا بصدور الذوب عن المبدا لكن قال فضة ذايبة رعاية المناسبة
مع قوله ذهبة مايعة واطلاق الذهبة والفضة هنا على سبيل التشبيه والاستعارة وانما اعتبر الميعان
فى الذهبة والذوبان فى الفضة مع ان الاولى ان يعتبر الذوبان فيما يشبه بالذهبة والميعان فيما يشبه بالفضة
لان الميعان انسب بالذهبة والذوبان انسب بالفضة بالنظر الى المعنى الحقيقى اذ الذهب الين من الفضة
والفضة اجمد واصلب من الذهب وعلى هذا فذكر الميعان والذوبان ترشيح للاستعارة لا تجريد فلا الذهبة
المايعة تخلط بالفضة الذايبة ولا الفضة الذايبة تخلط بالذهبة المايعة مع ان تقارن المايعين وتلاقيهما
يقتضى اختلاط كل منهما بالاخر فهى على حالها اى مصونة منتظمة متقنة غير خارجة عما فيه صلاحها لم يخرج منها
خارج مصلح فيخبر عن صلاحها اخبرته بكذا وخبرته بمعنى فالاصل فى الاخبار والتخبير التعدية الى المفعول الثانى
بالباء وقد شاع التعدية ايضا بعن فعن هنا فى موضعها او بمعنى الباء لان الحروف الجارة قد يجئ بعضها
فى موضع بعض ويحتمل ان يكون بمعنى المجاوزة كانه جعل الخارج منها صلاحها تاركا محاله وجاوزا
الى خارج يخبر به ولا دخل فيها مفسد فيخبر عن فسادها كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسى عن اصلاحها
وعن افسادها وهاتان الفقرتان ناظرتان الى قوله حصن مكنون يعنى لم يخرج من البيضة موجود مصلح
لها فيخبرك عن صلاحها الناشى منه ولا دخل فيها موجود مفسد لها فيخبرك بعد خروجه عن
فسادها الناشى منه و زوالها عن نظامها والمقصود نفى ان يكون صلاحها وفسادها مستندين
الى شئ من اجزاء هذا العالم ليثبت انهما مستندان الى رب قادر ليس بجسم ولا جسمانى ولقد اجتنبى نسبة الاصلاح
الى ما يخرج منها ونسبة الافساد الى ما يدخل فيها لان هذا شان اهل الحسن الحافظ له وحال الداخلة
فيه بالقهر والغلبة لا يدرى اللذكر خلقت ام للانثى تنفلق عن مثل الوان الطواويس حتى تنفلق معنى
الكشف فهو بمعنى اى تنشق كاشفة من جوانب لها الوان مثل الوان الطواويس فى حسن الهيئة
وكمال الخلقة الدال على كمال القدرة المدبرة والطاووس طاير معروف ويصغر على طويس بعد
حذف الزيادات اترى لها مدبرا صانعا قادرا يفعل فيها ما يشاء والاستفهام لحقيقة او للتقرير
فاطرق مليا اى انحى راسه وجعل الى الارض زمانا طويلا راجعا الى نفسه يشاورها فلما اخرجت
بله العناية الازلية والرحمة الربانية مال عما كان عليه الى الايمان بالله ثم قال اشهد ان لا اله الا الله
وكذا الحصر المفيد للتوحيد المطلق بقوله وحده لا شريك له للمبالغة فى نفى الشرك واشهد

ان محمدا عبده ورسوله الى عبده ليخرجهم من الظلمات الى النور ولذا امام وحجة من الله على خلقه لئلا يكون
لهم حجة على الله يوم القيمة وانا تايب اى راجع مما كنت فيه من الزندقة وانكار الرب الصانع القادر
الحمد لله رب العالمين على بن ابراهيم عن ابيه من عباس بن عمرو الفقيمى فقيم حى من كنانة والنسبة اليه فقيمى
مثل هذيل وهذلى عن هشام بن الحكم فى حديث الزنديق الذى اتى اباعبدالله عليه السلم فقال لم لا يجوز
ان يكون صانع العالم اكثر من واحد قال القطب العلامة حجة الزنادقة انا نرى فى العالم خيرا وشرا
والواحد لا يكون خيرا وشريرا والجواب ان الخير ان لم يكن قادرا على دفع الشرير فهو عاجز والعاجز
لا يصلح للربوبية وان كان قادرا عليه ولم يدفعه فهو ايضا شرير وهذا الجواب اقناعى صالح لدفع
قولهم وشبهتهم فى غاية الخسة وظهور فسادها غنى عن البيان وكانه من قول ابى عبدالله عليه السلم انما
جاء بحرف التبعيض لانه كان للزنديق سؤالات متكثرة وكان له عليه السلم اجوبة متعددة يظهر
ذلك لمن نظر فى كتاب الاحتجاج لا يخلو قولك انهما اثنان من ان يكونا قديمين لا اول لوجودهما
قويين اى متساويين فى القوة والقدرة على فعل كل واحد واحد من الممكنات مستقلين بارادته ودفع
كل ما يمنع نفاذها كما هو شان واجب الوجود بالذات حيث انه يجب ان يكون قاهرا على جميع ما
سواه او ضعيفين ليس لواحد منهما تلك القوة والقدرة والاستقلال او يكون احدهما قويا
والاخر ضعيفا هذه احتمالات ثلاثة لا يزيد ولا ينقص وكلها باطل وفى بطلان الثالث اثبات
للوحدة فان كانا قويين فلم لا يدفع كل واحد منهما صاحبه عن التصرف وينفرد بالتدبير والربوبية
ويتخلص عن نقص المشاركة والحاصل ان كونهما قويين على الاطلاق يقتضى جواز دفع كل واحد
منهما صاحبه لان من شان القوى المطلق ان يكون قاهرا على جميع ما سواه كما عرفت وجواز ذلك
يوجب بالضرورة ضعف كل واحد منهما وعدم استقلاله وكماله فى القدرة والقوة وهذا
نقيض للمفروض وكل ما يلزم من فرضه نقيضه فهو باطل ثم يلزم من تساويهما فى القوة والدفع
اما عدم التكوين والايجاد ان توافقت ارادتهما واليه يشير قوله تعالى قل لو كان فيهما الهة الا الله
لفسدتا وقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض او تحقق الضدين معا ان تخالفت بان يريد احدهما
شيئا والاخر ضده او عدمه فانه اذا منع كل واحد منهما صاحبه عن مراده لزم تحقق الضدين فان قلت
تحقق الضدين غير محتمل اذ لا يقع بينهما مخالفة فى الارادة اما اولا فلان كل واحد منهما حكيم والحكيم
لا يريد الا ما هو الافضل من الطرفين ليس الا واحدا واما ثانيا فلعلمهما فى الازل بالكاينات كلها
والكاين من الطرفين ليس الا احدهما فذلك العلم يمنع لوقوع المخالفة بينهما قلنا الاول مدفوع

لان الفصل لو لم يتوقف على الدواعى والمصالح ويحصل بمجرد الارادة جاز وقوع المخالفة بينهما فى
الارادة فكذا ان توقف عليهما لان الدواعى والمصالح قد يتعلق بالطرفين من جهتين والثانى ايضا
مدفوع لان العلم لا يمنع وقوع الاختلاف بينهما فى الارادة اذ العلم تابع للارادة فلو كان سببا لها لزم
الدور هذا واما القول بان المقصود من هذا القسم هو انه لو كانا قويين لزم اما استناد كل معلول
شخصى الى علتين مستقلتين فى الافاضة وذلك مح او لزم الترجيح بلا مرجح وهو قطرى الاستحالة او لزم كون
احدهما غير واجب بالذات وهو خلاف المفروض وفيه اثبات المط فظنى ان هذا التفصيل لا يستفاد
من منطوق كلامه عليه وكلام من مفهومه فليتامل وان زعمت ان احدهما قوى والاخر ضعيف
ثبت انه اى الصانع واحد كما نقول للعجز الظاهر فى الثانى والعاجز لا يقدر ان يعارض القوى
ويدعى الربوبية لنفسه او يدعى المشاركة فيها بل هو فى وجوده فلوازم ذاته وساير كمالاته
محتاج اليه والمحتاج لا يكون واجبا لذاته ويعلم منه حكم ما اذا كان ضعيفين اذ ليس شئ منهما
واجبا لذاته ولهذا لم يذكره ثم استدل على نفى الاثنينية بدليل ثان لا يعتبر فيه التفصيل المذكور
وهو ان النظام المتسق بين اجزاء هذا العالم وارتباط بعضها ببعض ارتباطا تاما يقتضى ان يكون
مدبره واحدا كما اشار اليه بقوله فان قلت انهما اثنان فى كتاب الاحتجاج وانقلت بالواو
وهو عطف على يخلو قولك لم يخلو من ان يكونا متفقين من كل جهة او مفترقين من كل جهة
الظاهر ان هذا كلامه عليه السلم وفايدة ذكره هى التنبيه على ان الدليل الاتى يبطل الاثنينية على التقديرين
والمراد باتفاقهما من كل جهة اتفاقهما فى ايجاد الممكنات واستناد كل واحد واحد منها اليهما
كما يقتضيه الوجوب والامكان الذاتيين فان الوجوب الذاتى يقتضى نفاذ تصرف الموصوف به
فى جميع الممكنات والامكان الذاتى يقتضى استناد الموصوف به الى من هو واجب بالذات
او المراد باتفاقهما ان يكونا شخصين مشتركين فى تمام المهية مندرجين تحت نوع الواجب
لذاته متساويين فى الاثار المترتبة على تلك المهية ولوازمها ولا تفاوت بينهما الا بالهوية
المشخصة والافتراق خلاف الاتفاق بالمعنيين فهو بان يستند بعض الممكنات الى احدهما
وبعض اخر الى الاخر بحيث يحصل من المجموع هذا النظام المشاهد او بان يكون الاثنان
نوعين متباينين فى المهية مندرجين تحت جنس الواجب لذاته مختلفين من جهة المهية
واثارها ولوازمها والتمايز بينهما بفصول وجودية لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم
وانما قلنا الظ ذلك لاحتمال ان يكون كلام السايل وصفا لاثنان ولكن هذا احتمال

بعيد

بعيد جدا فلما راينا الخلق منتظما على نظام مخصوص ونضد معلوم كما ترى من نضد الاجسام الكروية
بعضها فوق بعض وتركيب الاجسام المركبة من عناصر وغير ذلك من نظام هذا العالم والفلك جاريا
على نحو خاص من الشرق الى الغرب ومن الغرب الى الشرق بحيث اذا انتهت حركته الى ما بدا منه عاد
الى الحالة الاولى مع حفاظ حركته دايما على اقدار معينة من السرعة والبطوء وبذلك يتفاوت زمن
الحركة الدورية على الضبط المعلوم للمتفكر فى الحركات الفلكية والتدبير واحدا اذ نسبة اجزاء هذا العالم
بعضها الى بعض كنسبة اجزاء هذا البدن بعضها الى بعض فى الارتباط والانتظام فالتدبير فيه
كتدبير النفس فى البدن وستعرف لهذا زيادة توضيح والليل والنهار يتعاقبان فيجئ هذا ويذهب
ذلك ويجئ ذلك ويذهب هذا ويتفاوتان فى القدر فمن اول الصيف الى اول الشتاء يزيد الليل
وينقص النهار ومن اول الشتاء الى اول الصيف يزيد النهار وينقص الليل مع انضباط الزيادة
والنقصان فى جميع الاوقات والازمان كل ذلك لمنافع غير محصورة يعرف جلها اولو الالباب
العرفان والشمس والقمر لهما تاثير عظيم فى السفليات ومنافع جليلة فى نشو الحيوانات والنباتات
وبهما ينتظم الليل والنهار بالحركة الاولى والسنة والشهر بالحركة الثانية ويتعادل الحر والبرد والرطوبة
واليبوسة فى الهواء اذ الشمس توجب حرارة الهواء ويبوسته والقمر يوجب برودته ورطوبته ومن ثم
كان الليل ابرد وارطب من النهار وقال قطب العلامة لليل تلك صفات الظلمة والبرودة والرطوبة
وتلك الصفات من علامات الموت ولذلك يموت الحيوانات فى الليل وعند النوم اخ الموت
ثم اذا ظهر ضوء الشمس وطلع الفجر وحصل للعالم شئ من الحرارة يقومون من مراقدهم ويتحركون الى مقاصدهم
ويزداد قوتهم الى ان يبلغ الشمس غاية الارتفاع فاذا مالت الى الغروب نقصت قوتهم الى ان نزول
الشفق الذى هو من اثر ضوء هالم يموتون ويعود الحالة الاولى وهكذا الى ما شاء العليم القدير
دل صحة الامر والتدبير اى دلنا فلا يرد ان مدخول لما يجب ان يكون مؤثرا فى جوابه وههنا ليس
كذلك وعطف التدبير على الامر اما التفسير اذ المراد بالامر انتظام الخلق وجريان الفلك واتساق
الليل والنهار وحركة الشمس والقمر وساير النجوم وبالتدبير ربط هذه الامور بعضها ببعض و
ملاحظة منافعها ورعاية مصالح هذا العالم من الحيوان وغيره وايتلاف الامر اى ارتباط اجزاء العالم
وانتظام بعضها ببعض بحيث حصل من مجموعها شخص مركب من اجزاء متلائمة متناسبة متناسقة
بيان ذلك ان هذا العالم مركب من الجواهر والاعراض والجواهر بعضه متحيز وبعضه مجرد والمتحيز
بعضه بسيط وبعضه مركب والبسيط بعضه عنصرى وبعضه فلكى والمركب بعضه حيوان وبعضه نبات

وبعضه جاد والعرض مفتقر الى الجوهر باعتبار والجوهر مفتقر الى العرض باعتبار اخر وكذا كل واحد
من المتحيزات والمجردات وكل واحد من العنصريات والفلكيات مفتقر الى الاخر بوجه ما والحيوان
مفتقر الى النبات وبالعكس وهما يفتقران الى العناصر في التركيب والعناصر يفتقر بعضها الى بعض
في تكوين المركبات وانواع الحيوان واشخاصه يفتقر بعضها الى بعض كما يظهر ذلك ظهورا
تاما في افراد الانسان فانه لا يتم نظامهم وبقائهم ومعاشهم بدون التمدن والتعاون وبالجملة
اذا تاملت في هذا العالم تاملا صحيحا كاملا وجدت كل واحد من اجزائه مرتبطا بالاخر ومفتقرا اليه
بوجه ما ومنتفعا به انتفاعا محسوسا او معقولا بحيث يختل نظامه في نفسه بل نظام الكل لولا
ذلك الاخر كما يختل نظام احوال الشخص الانساني المركب من الاجزاء المتشابهة وغير المتشابهة
من القوى الظاهرة والباطنة باختلال بعض هذه الامور على ان المدبر واحد صنعه على النظام
الاحسن والقوام الاتقن بعلمه الشامل وتدبيره الكامل وذلك اما لما قيل من ان التناسب والتلازم
بين الشيئين لا يتحقق الا بعلية احدهما للاخر او معلوليتهما لعلة واحدة موجبة لهما فلو تعدد المدبر
اختل الامر وفسد النظام كما يشير اليه قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا واما لان تدبير الواحد
لا يجوز استناده الا الى مدبر واحد لامتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي واما
لان المدبر الواحد كاف لصدور التدبير الجلي واذا لاحظنا معه ان المشاركة نقص لا يليق بالواجب
بالذات او لاحظنا لزوم التعطيل علمنا ان لا مدبر غيره لا يقال هذه الوجوه انما تنفي وجود مدبرين
متفقين مستقلين في صدور الكل فصدور كل واحد واحد ووجود مدبرين يستقل احدهما
كذلك ويستقل الاخر في البعض لا وجود مدبرين غير متفقين بان يستقل احدهما في بعض
والاخر في بعض اخر بحيث يحصل من المجموع هذا النظام والتدبير لانا نقول كل واحد اذا لم يستقل
في الكل فان استقل المجموع فيه لزم ان يكون المجموع هو المدبر وهذا مع كونه باطلا لاستحالة
التركيب في الواجب رافع للاثنينية وان استقل احدهما في بعض والاخر في بعض اخر لزم النقص
المحال على الواجب بالذات وارتفاع التلازم والايتلاف بين البعضين والا لزم عدم استقلال
كل واحد في البعض ايضا ثم استدل على نفي الاثنينية بدليل اخر من غير ملاحظة هذا العالم ونظامه
وايتلافه وهو قوله ثم يلزمك وانما اتى بثم للاشارة الى بعد مرتبته عن الاولين اذ فيه مع ابطال
الاثنين الزام للقائل بهما ما لا يلتزمه هو ولا عاقل غيره فثم للعطف على قوله فان قلت
انهما اثنان وهذا احسن من جعله عطفا على قوله فلما رأينا وجعل المعطوف عليه دليلا

على ابطال

على ابطال الاثنين في صورتي الاتفاق والافتراق جميعا او في صورة الافتراق فقط وجعل المعطوف
دليلا على ابطالهما في صورة الاتفاق فقط ان ادعيت اثنين فرجة ما بينهما حتى يكونا اثنين
متفقين في تمام الحقيقة او مختلفين الا ان ما به الامتياز والانفصال وهو المعبر عنه بالفرجة
على الاول بالهويات وعلى الثاني بالفصول وانما عبر عنه بالفرجة الفاصلة بين المحسوسات
تقريبا له الى فهم المخاطب الزنديق اذ فهمه مربوط بالمحسوسات وفهمه متعلق بالجسم والجسمانيات
فخاطبه بما يليق بحاله فصارت الفرجة ثالثا بينهما قديما معهما اي موجودا قديما مع الاثنين
اما وجوده فلانه لو كان امرا عدميا لزم ان يكون لكل واحد منهما تميزا وجوديا اذ ليس كل
واحد منهما الامر العدمي الذي للاخر لتحقق معنى الامتياز فلا بد ان يكون له الامر الوجودي
الذي يقابله فلا بد منه يجوز ان يكون الفرجة امرا عدميا فلا يلزم وجود ثالث واما قدمه
فلان اثنين القديمين ممتازان به فهو ايضا قديم بالضرورة وانما لم يقل ثالثا ثلثة وقديما لانه نظر
الى المعنى وهو مذكر فيلزمك ثلثة اي فيلزمك القول بوجود الهة ثلثة او ثلثة الهة او قدماء
ثلثة فان ادعيت في اول الفرض او بعد الالزام ثلثة لزمك ما قلت في الاثنين من وجوب
تحقق الفرجة بينهم ليتحقق الثلاثة حتى يكون بينهم فرجة اي فرجة اخرى غير المذكورة او اراد
بالفرجة الجنس فيصدق على الفرجتين فتصح قوله فيكونوا خمسة اي فيكون الثلاثة مع الفرجتين
خمسة فان قلت المراد بالفرجة ما به الامتياز ولا شبهة في انه لا بد لكل واحد من الثلاثة ما يمتاز به عن الاخرين
فاللازم ح ان يكونوا ستة لا خمسة قلت المراد بالفرجة هنا الامر الوجودي الذي يقع به الامتياز
واللازم ح ثبوت الفرجتين لجواز امتياز الثالث عن الاولين بامر عدمي اي بعدم وجود هذين
الفرجتين فيه ولذلك لزم في الفرض الاول الثلاثة لا الاربعة فان قلت اذا جاز ذلك في الثالث
جاز في الاولين ايضا فلا يتجاوز العدد عن ثلثة قلت قد عرفت مما ذكرنا ان امتياز كل واحد
من الثلاثة بامر عدمي يقتضي امتياز كل واحد منهم بامر وجودي ولا اقل امتياز الاثنين منهم
به فان ادعيت خمسة لزمك ما لزمك في الثلاثة حتى يكون بينهم فرج اربعة فيكونوا تسعة ثم
يتناهي في العدد اي ينتهي المدبر في العدد او ينتهي القول في عدده الى ما لا نهاية له في الكثرة
فيلزمك ان لا تستقر في عدد المدبر على مرتبة معينة من مراتب العدد فان كل ما ادعيت يلزمك
زايد عليه وان تقول بان عدد المدبر بكثرة كثرة غير متناهية وهو باطل قطعا ولعل ما قلناه
في شرح هذا الدليل اولى مما قاله بعض الافاضل من ان المراد انه يلزمك اذا ادعيت اثنين

متمّيين من كل جهة في استدعائه كل فرد من الممكن من حيث الوجوب الذاتي والطباع الامكاني ورفع
ما بينهما اذ امتياز الممكنات باستناد بعضها الى احدهما وبعضها الى الاخر يحتاج الى اله ثالث
يفيد التميز والاستناد لامتناع الترجيح من جهة الاولين لفرض اتفاقهما من كل جهة وذلك الاله
الثالث الذي هو مصدر التميز والاستناد هو المراد بالفرجة بينهما ثم بمقتضى طباع الوجوب والامكان
يكون نسبة جميع الممكنات الى الالهة الثلاثة سواء ولما كان كل من الاولين مع الثالث اثنين
احتاج الى فرجتين وهما الهان اخران والامر يتمادى الى ما لا يتناهى وجه الاولوية ان فيه نظر
اما اولا فلان اتفاق الاثنين في جهة استناد جميع الممكنات الى كل واحد منهما لا يقتضي امتناع
استناد الترجيح والتخصيص اليهما لانهما فاعلان بالاختيار فيفعل كل واحد منهما بعضا بمجرد ارادته
واختياره ولا يفعل بعضا اخر وهذا كما ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى الواجب سواء وهو يختار
احدهما بارادته واما ثانيا فلان نسبة جميع الممكنات اليهما في جواز الصدور عنهما وان كانت سواء
لكن يجوز ان يكون كيفية النسبة متفاوتة كافتقارها الى الواسطة ونحوها ولعل هذا القدر من التفاوت
يكفي في تخصيص بعضها ببعض فلا يلزم ثبوت الثالث واما ثالثا فلان الاله الثالث على تقدير
ثبوته يجوز ان يكون نسبة الى الاولين متفاوتة بتفاوت ما به الامتياز في القوة والضعف
وبهذا الاعتبار يقسم الممكنات ويخصص بعضها ببعض واما رابعا فلان هذا الدليل على هذا التفسير
بعد تمامه لا يبطل الهين اثنين في صورة افتراقهما واستقلال كل واحد منهما في بعض دون اخر
بخلاف ما ذكرناه فهو اولى منه وكذا اولى مما قاله بعض المحققين من ان المقصود انك لو ادعيت
اثنين كان لا محالة بينهما انفصال في الوجود وافتراق في الهوية ويكون هناك موجود ثالث
هو المركب من مجموع ذينك الاثنين هو المراد بالفرجة لانه منفصل الذات والهوية وهذا المركب
لتركبه من الواجبات بالذات المستغنيات عن الجاعل كان لا محالة مستغنيا عن الجاعل موجودا
الا من تلقاء الصانع اذ افتقار المركب الى الجاعل يجب افتقار اجزائه فاذا لم تفتقر اجزاؤه
لم يفتقر هو بالضرورة فاذن قد لزمك اذ يكون ذلك الموجود الثالث ايضا قديما فيلزمك
ثلثة وقد ادعيت اثنين فان ادعيت ثلثة لزمك بنا ما قلته في الاثنين ان يكون خمسة
ثلثة احاد واثنانية ورابع مركب من الاثنين وخامس مركب من الثلثة وعلى هذا القياس
فيلزمك ما لا يتناهى في العدد وفيه نظر من وجوه الاول ان اطلاق الفرجة على هذا المركب
لم يثبت لا لغة ولا عرفا الثاني ان لزوم هذا الثالث من فرض الهين اثنين ثم لجواز ان يكون لوجوب

الذاتي

الذاتي مانعا من قبول التركيب الثالث ان كون هذا المركب واجبا بالذات قديما ثم كيف
كل مركب فهو حادث لافتقاره في تركيبه وتألفه الى الاجزاء والمؤلف الرابع ان المركب من الاثنين
على فرض الثلثة ثلثة فيكون العدد سبعة قال هشام فكان من سؤال الزنديق ان قال فما الدليل
عليه اي على وجوده فقال ابو عبد الله عليه السلام وجود الافاعيل المحكمة المتقنة المتظمة في الافاق
والانفس دلت على ان صانعا صنعها فانك اذا تأملت في عالم الاجسام من الافلاك والكواكب
والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفي اختلاف صفاتها وافعالها وامكنتها
وحدوثها وفي احوال نفسك وجوارحك واعضائك وانقلاباتك من طور الى طور
ومن حال الى حال علمت ان ذلك مستند الى صانع عليم خبير الا ترى انك اذا نظرت الى بناء
مشيد مبني لبناء مصله يعني المبني فذكر المبني تاكيد والمشيد بفتح الميم وكسر الشين وسكون
الياء معمول من الشيد بالكسر والسكون وهو كل شيء طليت به الحائط من جص او ملاط
وبضم الميم وفتح الشين وتشديد الياء المطول يعني اذا نظرت الى بناء محكم مبني من الات مثل
الطين والجص والاحجار وغيرها علمت علما يقينا لا تشك فيه ان له بانيا بناه على علم وتدبير
وان كنت لم تر الباني ولم تشاهده فكما انك تحكم بان لهذا البناء بانيا ولا يمنعك عن هذا الحكم عدم
مشاهدته حتى انك تنسب من قال لك هذا البناء حدث بنفسه ووجب بذاته الى السفه والجنون كذلك
وجب عليك بان لبناء هذا العالم الذي لا بناء اعظم منه واتقن ولا صنع اكمل منه واحسن بانيا بناه
على علم وتدبير وصنعه على حكمة وتقدير والا لكنت مكابرا لما يقتضيه صريح عقلك ولما سمع
الزنديق دليلا على وجود الصانع قال فما هو سال عما هو من كنه حقيقته وذاته او عن خواصه
وصفاته التي يمتاز بها عن غيره قال شيء بخلاف الاشياء اجاب عليه السلام بهذا العنوان للتنبيه على انه لا يبلغ ادراك
كنهه عقل الانسان وينبغي ان يعلم ان كل ما له حصول في الخارج او في الذهن فهو شيء فيهما كما انه موجود
فيهما بالوجود المطلق وقد يفرق بينهما بان المتصف بالحصول من حيث هو شيء ومن حيث اتصافه
بالوجود وكون الوجود عينه موجود فيهما متساويان في الصدق كما ان الشيئية والوجود المطلق متساويان
في التحقق ويمكن ارجاع قول الاشعري بان الشيء مختص بالموجود وقول المعتزلي بان الشيء ما يصح ان
يوجد الى ما ذكرنا بان يراد بالوجود المطلق ثم الظاهر ان المراد بالشيء هنا الموجود بالوجود الخارجي
يعني ان الصانع شيء موجود في الخارج بخلاف الاشياء اي يخالف الاشياء الممكنة الموجودة في
الذات والصفات والوجود والوجوب اذ ذاته قائمة بالذات وصفاته عينه ووجوده ووجوبه

ذاتيا بتحصيل الكمالات خلقه عنها بوجه من الوجوه فى مرتبة من المراتب واما الكمالات فى ذاتها لفى بعدها
وصفاتها مغايرة لها ووجودها ووجودها من غيرها حتى انها كانت فى وقت من الاوقات عارية
عن جميع ذلك وانما قلنا الظاهر ذلك لانه يمكن ان يراد بالشى الموجود بالوجود المطلق بل هو اولى بالارادة
ليكون اشارة الى انه تعالى مخالف للاشياء فى الذهن والخارج لان الكلام ح خال عن الايماء الى وجوده
فى الخارج والامر فيه هين لان وجوده فى الخارج علم من الدليل السابق ولما كان اطلاق الشى عليه
يوهم انه ذاتا متصفا بشيئية متغايرة منها رفع ذلك الوهم بقوله ارجع بقوله الى الى
اثبات معنى صحيح معقود من هذا القول اذ ليس المقصود انه نفس المركب من هذه الحروف ولا
الموصوف بمفهومه وقد فسر ذلك المعنى بقوله وانه شى بحقيقة الشيئية يعنى انه شى وشيئية
عين ذاته الحقة الاحدية المنزهة عن التكثر والتعدد لا معنى خارج عنها قائم بها كما انه
موجود وعليم مثلا ووجوده وعلمه عين ذاته الحقة الاحدية وفيه اشارة الى نفى الصفات والاحوال
عن الذات وسيجى تحقيق ذلك انشاء الله تعالى ثم انه لما فهم الزنديق لما كان متوجها الى المحسوسات
ووهمه متعلق بالجسم والجسمانيات بالغ عليه السلم فى نفى مشابهته بشى منها فقال غيرانه لا جسم
لان كل جسم ذو جزء وكل ذى جزء مفتقر الى جزءه الذى هو غيره وكل مفتقر ممكن فلو كان الصانع جسما
كان ممكنا وهو واجب بالذات فيلزم ان يكون واجبا ممكنا جميعا وانه مح ولا صورة لان كل صورة
سواء كانت جسمية او غيرها محتاجة الى محل والصانع لا يحتاج الى شى اصلا فضلا عن ان يحتاج
الى محل يحل فيه ولا يحس من احسست قلوبنا اذا رايته وهذا يكون دليلا على امتناع رؤيته بالبصر لا فى الدنيا ولا
فى الاخرة لان المدرك بالبصر بالذات هو الالوان والاضواء وبالعرض المتلون والمضى اعنى الجسم
القابل لهما وهو تعالى لما كان منزها عن الجسمية ولواحقها وجب ان يكون منزها عن الادراك
بحاسة البصر وانما افرد عدم ادراكه بالبصر بالذكر مع ذكر الحواس لظهور تنزهه عن ساير الحواس
ووقوع شبهة فى اذهان كثير من الجهلة فى جواز ادراكه بالبصر حتى ذهب كثير منهم الى انه يرونه
تعالى عن ذلك علوا كبيرا بما يقول الجاهلون الظالمون ولا يجس لا يمس باليد يقال جسه
يقال جسه الطبيب اذا مسه ليعرف حرارته من برودته وجس الشاة ليعرف سمنها من هزالها يعنى
انه تعالى لا يمس باليد لان الملموسية من لواحق الامور الممكنة الموجودة الا من تنزه عنها ولا
يدرك بالحواس الخمس لان الحواس انما تدرك الجسم والجسمانيات والكيفيات المختصة بها وهو
ليس بجسم ولا جسمانى ولا كيفية له لا تدركه الاوهام لان الوهم انما يدرك المعانى المتعلقة بالمادة

ولا يرتفع ادراكه عن الامور المربوطة بالمحسوسات وشانه فيما يدركه ان يستعمل المتخيلة فى تقديره بمقدار
مخصوص بكيفية معينة وهيئة متشخصة ويحكم بانها مبلغه ونهايته فلو ادركته الاوهام لقدرته بمقدار
بمقدار معين فى محل معين والمقدر محدود مركب محتاج الى المادة والتعلق بالغير وبراءة قدس الحق
عن امثال ذلك اظهر من ان يحتاج الى البيان ويمكن ان يقال لما اشار بالفقرة السابقة الى عدم امكان ادراكه
بالحواس الخمس الباطنة لان الوهم اعم ادراكا يدرك كل ما يدركه ساير القوى الباطنة من غير عكس فاذا
تنزه عن ان يكون مدركا بالوهم فقد تنزه عن ان يكون مدركا بغيره من القوى الباطنة ومما
ذكرنا يظهر وجه ترك العطف لانه كالنتيجة للسابق وفى بعض النسخ ولا تدركه الاوهام بالواو
وهو اظهر ولا تنقصه الدهور لان القابل للزيادة والنقصان اما مقدار او ذو مقدار قابل للانفعال
وكل ذلك من لواحق الامكان ولا تغيره الازمان لان التغير من توابع الامكان المنزه قدسه عنها
والدهر والزمان واحد وقيل الدهر الزمان الطويل وقيل الدهر الابدى لما كان تعالى شانه غير واقع
فى الدهر والزمان ولا متعلقا بما فيهما تعلقا يوجب الاتصاف بصفاته سلب عنه الاتصاف
والتغير اللازمين لما فيهما انه لا وابا محمد بن يعقوب قال حدثنى عدة من اصحابنا الظاهر انه يقول
ابتداء عدة من اصحابنا بدون ذكر اسمه خصوصا فى مثل هذا الموضع الذى ليس صدر الكتاب
ولا صدر الباب عن احمد بن محمد البرقى عن ابيه عن على بن النعمن عن ابن مسكان عن داود
بن فرقد عن ابى سعيد الزهرى عن ابى جعفر عليه السلم قال كفى لاولى الالباب اى لذوى العقول
النافذة الخالصة عن شبهات الاوهام بخلق الرب المسخر الخلق الايجاد يقال خلقه الله خلقا
اى اوجده وشاع استعماله ايض فى المخلوق والتسخير التذليل والمسخر على الاول بكسر الخاء صفة للرب
وعلى الثانى اما بكسرها صفة له او بفتحها صفة للخلق وانما خص اولى الالباب بالذكر لانهم الذين
يعلمون لا متعودا اذ هانهم النقادة وطبايعهم الوقادة ان السموات والارضين والشمس والقمر
والنجوم والسحاب والرياح والجبال والحيوانات والنباتات والجمادات ولمعنويات وغيرها
من البسايط والمركبات مسخرات بامر الله مذللات لحكمه مضطرات لقدرته متحركات وساكنات
لارادته واما غير هؤلاء فلابطالهم الاستعداد الفطرى صاروا بمنزلة البهايم فقطع النظر منهم
فى صنايع الحق والاستدلال بها على وجوده ووحدته وقدرته كقطع النظر من البهايم بل هم اضل
وملك الرب القاهر الملك بالكسر مصدر وقد شاع استعماله فيما علك قال فى المغرب ملك
ملكا وهو ملكه واملاكه بالضم العز والسلطنة وجاز هنا ارادة هذه المعانى كلها والقهر الغلبة

والقاهر من اسمائه تعالى لانه قهر الخلايق بالايجاد والافناء بحيث لا يطيق شيء منها الامتناع من نفاذ ارادته
وجلال الرب الظاهر اي جلال العظمة والرفعة ومنه الجليل للعظيم الرفيع واذا اطلق الجليل يراد به الله سبحانه
لان له العظمة المطلقة والرفعة الكاملة والظاهر بمعنى الواضح البين وقد يكون بمعنى الغالب كما في قوله تعالى
فاصبحوا ظاهرين وهو على المعنيين اما صفة للجلال اي جلاله الواضح بشواهد كمال قدرته او جلاله الغالب
على جلال كل جليل لاختلاف عظمته واما صفة للرب اي الرب الواضح وجوده باعلام الدالة على ربوبيته
او الرب الغالب على الجبابرة في اجراء سطوته ونور الرب الباهر النور الضياء وهو ما ينكشف به الظلمات
ويبصر به المبصرات والباهر الغالب يقال بهره بهرا اذا غلبه وبهر القمر اضاء حتى غلب ضوءه ضوء الكواكب
والباهر ايضا الظاهر وهو اما صفة للنورانية مثل الشمس والقمر وساير النجوم او المراد به ما اهتدى به اهل
السموات والارضين الى مصالحهم ومراشدهم من العقول والنفوس وقواها كما يهتدي بالنور
او المراد به صفاته الذاتية التي هي المبادي لظهور الوجودات في الممكنات وشروق الكمالات
في الموجودات واشراقات الحالات اللايقة بها او المراد به الحجج عليهم السلام وبرهان الرب الصادق
البرهان الحجة والمراد به الرسول لانه حجة الله على عباده او المراد به الحجة المركبة من المقدمات الضرورية
الصادقة الدالة على التوحيد الفايضة من المبدا على النفوس من البشرية بلا تجشم كسب وزيادة
كلفة وما انطق به السن العباد المراد به اللغات المختلفة الدالة على وجود القادر المختار كما قال سبحانه
ومن اياته اختلاف السنتكم والوانكم او المراد به الات النطق من العضلات ومخارج الحروف
والاصوات او المراد به ما انطق من العباد الهادين للخلق من الكلام المشتمل على الحكم البالغة و
النصيحة الكاملة التي بها يهتدون الى طريق الهداية ويجتنبون سبيل الضلالة وما ارسل به الرسل
المراد به المعجزات والكرامات وخوارق العادات الخارجة عن قدرة البشر الدالة على وجود الصانع
المختار او المراد به الشرايع المشتملة على القوانين العملية والاحكام الالهية المبتنية على الحكم والمصالح
الجلية والخفية التي بها يتم نظام العالم وسعادة بني ادم وما انزل على العباد المراد به ما الذي
به حيوتهم ومعاشهم وحيوة الحيوانات والنباتات او النعماء الظاهرة والباطنة او المصائب
والنوائب التي لا يقدرون على دفعها عن انفسهم او انواع الخزي والنكال على الامم السابقة مثل
الطوفان والغرق وغيرهما دليلا على الرب اي كل واحد من هذه الامور الثمانية دليل قاطع وبرهان
ساطع لمن له عقل سليم وطبع مستقيم على وجود الرب وربوبيته وعلمه وقدرته وتوحيده
في الذات والصفات باب اطلاق القول بانه شيء ذهب القاضي وغيره من الاشاعرة

الى ان الشيء يختص بالموجود وان المعدوم لا شيء ولا ذات ولا ماهية وهو ايضا مذهب الحكماء على ما نقل
عنهم من انهم قالوا الشيء اسم لما هو حقيقة الشيء ولا يقع على المعدوم والمحال ولا علم بالمحال اصلا واذا لا
شيئية له لا لانه ما يتمثل في ذهن او يتصور في وهم وانما المعلوم المتصور المتمثل في الذهن عنوانه المفهوم
من لفظه وهو ممكن من الممكنات ليس في ازائه حقيقة من الحقايق وشيء من الاشياء ابدا وذهب
صاحب الكشاف وغيره من المعتزلة الى ان الشيء ما يصح ان يوجد وهو يعم الواجب والممكن او ما يصح
ان يعلم ويخبر عنه فيعم الممتنع ايضا كما صرح به صاحب الكشاف حيث قال الشيء اعم العام كما ان الله
اخص الخاص يجري على الجسم والعرض والقديم تقول شيء لا كالاشياء اي معلوم لا كساير المعلومات
وعلى المعدوم والمحال ثم قال فان قلت كيف قيل على كل شيء قدير وفي الاشياء ما لا تعلق به للقادر
كالمستحيل قلت مشروط في حد القادر ان لا يكون الفعل مستحيلا قلت مشروط فالمستحيل مستثنى
في نفسه عن ذكر الاشياء كلها فكانه قيل على كل شيء مستقيم قدير ونظيره فلان امير على الناس اي على من
وراءه منهم ولم يدخل فيهم نفسه وان كان من جملة الناس وقال القطب العلامة كل من قال بان الوجود
عين الماهية مثل الاشعري واتباعه قال بان المعدوم شيء لانتفاء الماهية عند العدم ومن قال بان الوجود
غيرها فهم قد اختلفوا في ذلك والنزاع انما هو في المعدوم الممكن لا في المعدوم الممتنع فانه ليس بشيء
عند الفريقين وهذا كما ترى يخالف ما صرح به صاحب الكشاف محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم
عن محمد بن عيسى عن عبد الرحمن بن ابي نجران قال سالت ابا جعفر وهو الجواد عليه السلام عن التوحيد
اي عن طريقه وسبيل معرفته فقلت اتوهم شيئا اي اتوهم في حقه انه شيء او اتوهمه واحدا كم من حيث
انه شيء واصفه بالشيئية فشيئا على الاول مفعول وعلى الثاني تمييز والمفعول محذوف وهذا تفصيل
للسؤال على الظاهر فقال نعم غير معقول ولا محدود نعم تصديق وقع موقع الجملة اي توهمه وتصوره
شيئا غير معقول بكنه ذاته المقدسة ولا بالحد المشتمل على الاجزاء التي هي بمنزلة المادة الحقيقية ولا بصورة
الذهنية المتصفة بالامكان وكذلك توهمه وتصوره شيئا غير محدود بحدود عقلية او وهمية
وهي حدوده التي يقف العقل عندها واجزاؤه التي ينتهي التحليل اليها وغيرها ما لا التي يعتبرها
الوهم ويشير اليها فانك اذا توهمته وتصورته بما ذكر لم توحده وشبهته وخلقته وجعلته
مشركا كما اشار اليه بقوله فما وقع وهمك عليه من شيء فهو خلافه اي كل شيء وقع عليه وهمك
واشار اليه عقلك والعقل بالنظر اليه تم كالوهم في عدم امكان تناوله اياه فهو سبحانه غيره
لان الاشارة الوهمية مستلزمة للوضع والهيئة والتشكل والتحيز كل ذلك على واجب الوجود محال

والاشارة العقلية لا تخ عن الغلط بصفات الامكان لان النفس اذا توجهت الى امر معقول
من عالم الغيب فلا بد ان يتبع القوة الخيالية والوهمية للاستعانة بهما على اثبات المعنى المعقول
وانضباطه فاذن يستحيل ان يشير العقل الى شيء من المعاني الالهية الا باشارة كثير من الوهم والخيال
واثبات حد او هيئة او كيفية او صفات له وهو سبحانه منزه عن الكيفيات والصفات والحدود
والهيئات فكان المشار اليه والمدعى لاصابته قاصلا في تلك الاشارة الى ذي كيفية وحال ليس
هو واجب الوجود ولو فرض تجردها من الاحكام الوهم والخيال فالصورة الحاصلة فيها
موصوفة بحدود عقلية صرفة منعوتة بصفات الامكان من جهات شتى فهي ايضا غيره تعم
لا يشبهه شيء في الذات والصفات لان المشابهة بالممكن يقتضي عليه محال ولان المشابهة
عبارة عن الاتفاق في الكيفية ولا كيفية له وايضا لو وقعت المشابهة فما به التشابه اما نفس
الحقيقة او جزؤها او خارج عنها فان كان الاول كان ما به الامتياز عرضيا فيلزم احتياج
لذاته الى امر عرضي يمتاز به عن غيره وهو مح وان كان الثاني لزم تركيب الواجب وايضا مح وان
الثالث فان كان ما به التشابه كمالا للواجب كان الواجب في مرتبة ذاته ناقصا ومستفيدا
لكماله من غيره وانه باطل وان لم يكن كمالا له كان اثباته له نقصا لان الزيادة على الكمال نقصان له
والنقص عليه مح ولا تدركه الاوهام لان الوهم يتعلق بالامور المحسوسة ذات الصور والاحيان
حتى انه لا يدرك نفسه ولا يقدرها ذات مقدار وحجم فلو ادركه لادركه في جهة وحيز ذا
مقدار وصورة وهذا في حق الواجب المنزه عن شوائب الكثرة مح وهذا الفقرة والتي قبلها
كالدليل والبيان لما تقدم منها كيف تدركه الاوهام وهو خلاف ما يعقل وخلاف ما يتصور
في الاوهام لان مدرك العقل محدود بحدود كلية ومصور بصورة كلية ومدرك الوهم
محدود بحدود جزئية ومصور بصورة شخصية متعلقة بالمحسوس وكل واحد من هذين
المدركين ليس بواجب والواجب خلافه وفيه اشارة الى ان الواجب خلاف الموهوم و
المعقول وفي السابق وهو قوله فما وقع اشارة الى ان الموهوم والمعقول خلاف الواجب
فقد ظهر انه لا سبيل للعقل والوهم الى ساحة الواجب ثم اشار الى كيفية طريق معرفته
تاكيدا لما مر بقوله انما يتوهم شيء غير معقول ولا محدود يعني ينحصر طريق معرفته
بان يتوهم ويتعلق انه شيء بحقيقة الشيئية موجود في الخارج لذاته لا بعرض وجود
ولا شيئية ولا يلحقه صفات ولا كيفية ولا يكون معقولا بالكنه قطعا ولا محدودا

بحد اصله ولا منعوتا بصفات الممكنات ولا مشابها بشيء من المخلوقات وسيجيء لهذا زيادة
توضيح انشاء الله محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل وهو البرمكي عن الحسين بن الحسن عن بكر بن
صالح عن الحسن بن سعيد الحسين بالتصغير وفي بعض النسخ الحسن بن سعيد بالتكبير قال سئل
ابو جعفر الثاني عليه السلم يجوز ان يقال لله انه شيء قال نعم يجوز ذلك ولما كان هنا مظنة ان
يقال كيف يجوز ذلك وهو يوجب الاشتراك بينه وبين خلقه في الشيئية اجاب عنه بقوله
يخرجه ضمير الفاعل للقايل وضمير المفعول لله او للشيء ويحتمل ان يكون الجملة حالا عن الفاعل بحذف اللام
عليه نعم ويبعد ان يجعل ضمير الفاعل للشيء وضمير المفعول للقايل عن الحدين الملزومين اللازمين احدهما
وانكار للصانع والاخر حد التعطيل اي نفيه وانكار وجوده وربوبيته وابطال صفاته
على الوجه الذي يليق به والقول بان هذا العالم معطل ليس له صانع مدبر وحد التشبيه اي تشبيهه
بخلقه وتوصيفه بصفاتهم والحاصل انه يجب عليه عند اطلاق الشيء عليه سبحانه ان ينزهه او يدرك عن
ذلك الاشياء الممكنة وذلك بان يدرك انه شيء موجود لذاته لا يشابه شيئا من الموجودات في الذات و
الصفات ليخرج بذلك عن حد الانكار وحد التشبيه ويتصف بالتوحيد المطلق علي بن ابراهيم عن محمد
بن عيسى عن يونس عن ابي المغراء نقل عن الحسن بن داود ضبطه بالمد وفتح الميم وعن العلامة في الايضاح
بالقصر وهو حميد بن المثنى بالتصغير رفعه عن ابي جعفر عليه السلم قال ان الله خلو من خلقه وخلقه
خلو عنه الخلو بالكسر والسكون الخالي يقال فلان خلو من كذا اي خال بريء منه يعني ان بينه وبين خلقه
مباينة في الذات والصفات لا يتصف كل واحد منهما بصفات الاخر واليه اشار امير المؤمنين ع
بقوله بان من الاشياء بالقهر لها والقدرة عليها وبانت الاشياء منه بالخضوع والرجوع اليه ذكره ع
في بينونته من مخلوقاته ما ينبغي له من الصفات وفي بينونتها منه ما ينبغي لها فالذي ينبغي له كونه
قاهرا لها غالبا عليها مستوليا على ايجادها واعدامها والذي ينبغي لها كونها خاضعة في ذل الامكان
والحاجة لعزته وقهره وراجعة في وجودها وكمالاتها الى موجده وبذلك حصل التباين بينه
وبينها فكل ما وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله لان الله كان ولم يكن معه شيء فكل شيء
غيره محدث مخلوق وهذا كالتعليل للسابق لانه يفيد انه لا يجوز اتصافه تعالى بصفات خلقه
لان صفات خلقه مخلوقة فلا يجوز اتصافه بما هو مخلوق لاستحالة لحوق النقص به و
افتقاره الى الممكن وانه لا يجوز اتصاف الخالق بصفاته والا لكان له صفة زايدة منه كثيرة
فتكون تلك الصفة غيره فتكون مخلوقة وقد عرفت انه لا يتصف بما هو مخلوق وهذا لما

دل على ان صفاته نفس ذاته يعنى ليس لصفته معنى موجود مغاير لذاته فليس له مثلا قدرة موجودة
ولا علم موجود الى غير ذلك بل ذاته المقدسة من حيث التعلق بالمقدورات قدرة وبالمعلومات
علم من غير تكثر للذات اصلا وهذا كما ان الواحد نصف للاثنين وثلث للثلثة وربع للاربعة
الى غير ذلك مع ان ذلك لا يوجب تعدده وتكثره اصلا والتكثر انما وقع فى الاضافة والمضاف اليه
الخارجين عنه والمقصود من هذا الحديث ومن الذى يليه بيان تجرده وهو ما يفيد الاستثناء فهو
ما خلا الله من انه تعالى عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد البرقى عن ابيه عن النضر بن سويد
عن يحيى الحلبى عن ابن مسكان عن زرارة بن اعين قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول ان الله خلو
من خلقه وخلقه خلو منه وكل ما وقع عليه اسم شئ ما خلا الله فهو مخلوق والله خالق كل شئ
ان اريد بالشئ المشئ وجوده وهو مختص بالممكن فالعموم باق بحاله وان اريد به ما يصح ان
الوجود وهو يعم الواجب ايض او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو يعم الممتنع ايضا فلا بد من
تخصيصه بالممكن بدليل العقل لخروج الواجب والممتنع عن هذا الحكم يعنى ان الله تعالى خالق
كل شئ من الممكنات على ما تقتضيه ارادته وتتعلق به مشيته ومخرجها من كتم العدم الى الوجود
ولو بواسطة فى بعضها لانتهاء سلسلة الممكنات على نظامها وترتيبها اليه وهو الخالق
المطلق الذى ينفرد بالاختراع والتدبير ويستغنى عن غيره فى الخلق والتقدير ومطلق الخالق سواه
كالعبد بالنسبة الى افعاله انما ينسب اليه ايجاد شئ لانه فاعل قريب وواسطة بين الفاعل
الاول وبين ذلك الشئ فهو فاعل ناقص مفتقر فى فاعليته اليه سبحانه من جهات شتى و
يمكن اخراج افعال العباد عن الشئ ايض بالدليل العقلى والنقلى الدالين على انهم خالقوا اعمالهم
وعلى التقديرين لا دلالة فيه على خلق الاعمال ومن اصحاب من فسر هذا الكلام بان المراد انه
خالق كل شئ ابتداء لانه خالق خالق شئ واستدل على ذلك بانه لو خلق غيره لكان مثاله
فى الخالقية والايجاد وهو منزه عن ان يشاركه وما يماثله احد فيهما وقوله تعم ليس كمثله
شئ وفيه نظر لانا نمنع الشرطية لان خالقيته عبارة عن الانتهاء سلسلة جميع المخلوقات
اليه والخالقية بهذا المعنى مختص به لا يشاركه فيها احد وفيه دلالة على انه واجب الوجود
بالذات لان خالق الجميع لا يجوز ان يكون ممكنا تبارك الذى البركة الزيادة من الخير
والثبات عليه والطهارة من العيب ليس كمثله شئ اى ليس مثل مثله شئ فى الذات
والصفات وهو مستلزم لنفى المثل على سبيل الكناية التى هى ابلغ من الصريح لان الكلام

فى نفى

فى نفى مثله فاذا نفى مثل مثله فقد نفى مثله بالالتزام اذ لو كان له مثل لكان هو مثل مثله فلا يصح نفى مثل مثله
مع القول بوجود مثله وقيل الكاف زايدة وانما لم يكن له مثل اذ كل ما كان له مثل ليس هو بواجب
الوجود لذاته لان المثلية اما ان يتحقق من كل وجه فلا تعدد لان التعدد يقتضى المغايرة فى امر ما
وذلك ينافى الاتحاد والمثلية من كل وجه واما ان يتحقق من بعض الوجوه وح ما به التماثل
اما الحقيقة او جزؤها او خارج عنها وكل ذلك بط لما مر وعلى هذا اوجب على كل من طلب
معرفته ان ينزهه عن المماثلة للاشياء الممكنة ليكون موحدا واصلا الى مقام التوحيد المطلق
وكل من حكم بالمماثلة تبع عقله وهم اذ الوهم لكونه متعلقا بالمحسوسات غير متجاوز عنها
يدرك فى حق الصانع صورا وحالات مناسبة لها ثم يساعده العقل ويحكم بانه تعم مثل مثلها
ويجرى عليه صفاتها واحكامها بناء على ان حكم الشئ حكم مثله ذلك مبلغهم من العلم تعالى الله عما
يقول الظالمون علوا كبيرا وهو السميع البصير بذاته المقدسة بمعنى انه لا يخفى عليه شئ من المسموعات
والمبصرات وسيجئ لهذا زيادة توضيح انشاء الله تعالى على بن ابراهيم عن ابيه عن ابى عمير عن على بن عطية
عن خيثمة قال العلامة فى الخلاصة خيثمة بالثاء المنقطة فوقها ثلث نقاط بعد الياء ابن عبد الرحمن
الجعفى قال على بن احمد العقيقى انه كان فاضلا وهذا لا يقتضى التعديل وان كان من المرجحات عن ابى
جعفر عليه السلم قال ان الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه اذ ليس فى عالم الوجوب الذاتى الامكان الخاص
ولو اجتمعا ولا فى عالم الامكان الخاص الوجوب الذاتى وصفاته والا لوقع الخلط بين العالمين
واشتبه الخالق بالمخلوق والمخلوق بالخالق وانه باطل قطعا وكل ما وقع عليه اسم شئ ما خلا الله
فهو مخلوق يفيد الاستثناء انه تعالى شئ وهو المقصود فى هذا المقام والله خالق كل شئ
وهو سبحانه وان كان شيئا الا انه لا يدخل فى شئ كما لا يدخل الامير فى الناس فى قولهم فلان امير
على الناس كما مر على بن ابراهيم عن ابيه عن العباس بن عمرو الفقيمى عن هشام بن الحكم عن ابى عبد الله
انه قال للزنديق حين ساله ما هو اى ما حقيقته او ما صفاته المميزة له عن غيره قال هو شئ
بخلاف الاشياء اى هو معلوم لا كساير المعلومات او هو موجود لا كساير الموجودات
يعنى لا يعرف احد حقيقة ذاته وصفاته وانما يعرفه بمفهوم سلبى وهو انه موجود مغاير لخلقه
فى الذات والصفات مثل الامكان والحدوث والتحيز والاحتياج وغيرها ارجع بقوله
هو شئ الى اثبات معنى معبر عنه بالشئ وانه شئ بحقيقة الشيئية اى بالشيئية الحقيقية الثابتة
فى حد ذاتها او المراد ان شيئية عين ذاته لا خارجة عنها ووصف لها كما فى الممكنات غير انه

لا جسم ولا صورة ولا يحس ولا يجس ولا يدرك بالحواس الخمس لا تدركه الاوهام ولا تنقصه الدهور
ولا تغيره الازمان مر شرحه مفصلا في اخر الباب السابق وقوله ولا يحس ولا يجس ولا يدرك بالحواس
هنا وفي السابق على صيغة المجهول ويحتمل احتمالا بعيدا ان يكون هنا على صيغة المعلوم فقال له
السايل فتقول انه سميع بصير هذا على الاحتمال الاول ايراد على قوله لا جسم يعني ان له سمعا وبصرا
باعتقادك فيكون جسما لانهما من لواحق بعض الاجسام وعلى الثاني ايراد على نفي الافعال المذكورة
عنه يعني انك تقول هو سميع بصير فيدرك بالحواس قال هو سميع بصير سميع بغير جارحة
هي الاذنان والصماخان والقوة المخلوقة فيهما وبصير بغير آلة هي العينان والقوة الباصرة
فذلك لتنزهه عن الجوارح والالات الجسمانية وقواها ولما بين ان سمعه وبصره ليسا
من باب سمع الانسان وبصره في الاحتياج الى الالة اشار الى توضيح المقصود دفعا لتوهم ان
انه تعالى يفتقر في سمعه وبصره الى شئ اخر غير هذه الالات المعلومة بقوله بل يسمع بنفسه و
يبصر بنفسه لا بشئ اخر غيرها ولما يتوهم من اضافة النفس الى ضميره سبحانه انه شئ ونفسه
شئ اخر وان السماع والابصار يقعان بذلك الشئ الاخر كما ان الانسان ذو شئ وقوته السامعة
والباصرة شئ اخر يقع سماعه وابصاره بها دفع ذلك التوهم بقوله ليس قولي انه سميع يسمع
بنفسه ويبصر بنفسه انه شئ والنفس شئ اخر ولكن اردت عبارة عن نفسي اذ كنت مسئولا
وافهاما ما عطف على عبارة اي اردت افهاما لك اذ كنت سايلا فوقع العدد والتركيب
في العبارة على انه يسمع ويبصر ببعضه وليس المقصود ذلك فاقول انه سميع بكله وكذا بصير
بكله لا ببعضه كما يشعر به ظاهر العبارة ويحتمل ان يكون المقصود من قوله لكن اردت
عبارة عن نفسي اني اردت عبارة اخرى يفيدك انضمامها الى العبارة المذكورة ما هو المقصود
منها وهيانها لافهامك اذ لا بد للمسئول من افهام السايل وتلك العبارة هي انه سميع بكله
ولما كان لفظ الكل ايضا مشعرا بالتركيب دفعه بقوله لا ان الكل منه اي منه تعالى له بعض يعني
ليس المقصود انه مركب من اجزاء يسمع بمجموع المركب او يسمع ببعض اجزائه بل المقصود انه يسمع
هو من غير تجزية وتركيب فيه ولكني اردت افهامك والتعبير عن نفسي وليس مرجعي في ذلك
هذه العبارة ايضا يحتمل الوجهين والمرجع مصدر بقرينة تعدية بالى اي ليس مرجعي في كونه
سميعا وبصيرا بكله الا الى انه السميع البصير العالم الخبير العالم الخبير تفسير وتوضيح للسميع البصير
وبيان لحملهما على المجاز وهو العلم والخبر بالمسموعات والمبصرات اطلاقا لاسم السبب

على السبب

على المسبب اذ كان السمع والبصر فينا من اسباب العلم والاحاطة بهما ويمكن ان يقال ذكر العالم
الخبير على سبيل التمثيل للاشارة الى ان ما ذكر في السميع البصير جار في غيرهما من الصفات الكمالية
ح ذكر الخبير وهو العالم بالاخبار بعد العالم من باب ذكر الخاص بعد العام بلا اختلاف الذات
اي ليس في ذاته اجزاء يسمع ببعضها ويبصر ببعضها او لا يختلف ذاته باعتبار السماع والابصار
ولا اختلاف في المعنى اي ليس لذاته صفات مختلفة زايدة عليها قايمة بها لاستحالة التركيب فيه
وتعدد الواجب وافتقاره الى الغير واعلم ان بحر التوحيد لما كان بعيد الغور غامض الاسرار كان طريق
الفناء فيه هو العيان دون البرهان اذ السالك اذا انتهى سلوكه الى الله وفي الله يستغرق في
بحر التوحيد ويغشاه نور العرفان بحيث يضمحل في ذاته وصفاته ويغيب عن كل ما سواه
فلا يرى في الوجود الا هو واما الناقصون الذين لم يناهلوا بعد ساحله فاذا سالوا
العارف بالله وجب عليه الاتيان بعبارات لايقة وكلمات رايقة تعلمهم الى ساحل القدس
ليغترفوا من بحره بقدر الامكان ثم انه وان بالغ في تصحيح العبارات وتنقيح الكلمات
عما لا يليق بجناب الحق كانت العبارات والكلمات لا محالة مغشاة بغشاوات خيالية ومحدودة
بحدود وهمية ومربوطة بصور عقلية تنزه قدس الحق عنها لانه وراء ما يدركه العقل
والوهم والخيال فوجب عليه الاشارة الى تقدس الحق عما يفيده ظاهر العبارة ليهتدي السايل
الى ما هو المقصود منها ولا يذهب وهمه الى ظاهرها فلذلك نبه عليه السلام على براءة ساحة
الحق عما يفيده ظاهر هذه الكلمات وكرره على سبيل التاكيد والمبالغة حتى بلغ الكلام على
توحيد الذات والصفات وهو التوحيد المطلق الا ان السايل لما كان عاجزا قاصرا لالف
نفسه بالمحسوسات لم يتأثر ذهنه بهذا البرهان الصحيح والنص الصريح فلذا قال السايل
فما هو يعني اذا لم يكن لذاته اختلاف واجزاء ولم يكن له صفات زايدة فما ذاته وما صفاته
واي شئ يكون له حتى يعرف هويته والحاصل ان تعريف الشئ اما بالحد المشتمل على الذاتيات
او بالرسم المشتمل على الصفات وحيث لا جزء له ولا صفة له لا يمكن معرفته بوجه فقال
ابو عبد الله عليه السلام هو الرب وهو المعبود وهو الله يعني يعرف هو بانه مالك الممكنات
ومربيها ومخترع ذواتها وصفاتها وكمالاتها وحالاتها وبانه هو المعبود لهم المستحق
لعبادتهم وغاية خضوعهم وتذللهم له وبانه هو الله المتصف بجميع الكمالات اللايقة به
على الوجه الاتم والاكمل لا باعتبار انها اجزاؤه او خارجة عنه عارضة له بل باعتبار انها

ظ هويته

عينه فذاته تبعى ان يعرف بذاته وصفاته الاضافية التى لا يقتضى التعدد والتكثر فيه اصلا والتكثر انما هو فى الخارج المضاف اليه وانما اختار عليه السلم هذه الاسماء الثلاثة لان لمعرفته تعالى طريقين احدهما وهو طريق الاكثر الخلايق ان يعرف بخلقه لان كل ذرة من مصنوعاته مرآة يتجلى فيها سبحانه للخلق وهم يناصدونه على قدر تحقق لهم لتفاوت تلك المناهل بحسب تفاوت اشعة ابصار بصايرهم وثانيهما وهو طريق الصديقين ان يعرف ذاته بذاته لا بخلقه وفايدة معرفته على الوجهين هى الطاعة والانقياد والتقيد بذل العبودية فاشار عليه السلم الى الاول بقوله هو الرب والى الثانى بقوله وهو الله والى الفايدة بقوله وهو المعبود ثم قال عليه السلم دفعا لتخيل السايل الكوده طبعه متعلقا بالمتخيلات وليس قولى الله اى ليس القصد فى قولى هو الله ولا فى قولى هو الرب وهو المعبود ولم يذكرهما للدلالة سياق الكلام عليه اثبات هذه الحروف الف ولام وها ولا را ولا با اى اثبات المركب منها ولكن ارجع بجعل الامر والتكلم الى معنى الى اثبات معنى قايم بذاته وشئ خلق الاشياء وصانعها الذى اخرجها من العدم واعطى وجوداتها و كمالاتها بلا الة ولا استعانة ولا روية ولا حركة وهو معنى الرب ونعت هذه الحروف بالجر عطفا على الاشياء او على ضمير التانيث فى صانعها على مذهب من جوز العطف على الضمير المجرور بدون اعادة الجار وهم البصريون واضافة النعت الى هذه الحروف اما لامية والمراد نعتها تركيبها القايم بها فاذا كان تركيبها من مخلوقاته والمولف منها من مصنوعاته لا يجوز ان يكون تعالى شئ منه وما يباينه اى خالق النعت الذى هو هذه الحروف فان اسمائه تعالى مخلوقة ونعوت له كما سيجئ فى باب حدوث الاسماء عن الرضا عليه السلم ان الاسم صفة لموصوف ولعل المراد ان كل اسم من اسمائه نعت للدلالة على صفة لمسماه فان الله دل على الوهيته والرب على ربوبيته والمعبود على كونه مستحقا للعبادة وقس عليها البواقى وقيل نعت مبتداء مضاف الى هذه الحروف خبره يعنى نعت صفة اى الف واللام وها الحروف اذ يطلق عليها انها حرف وقال الفاضل الامين الاسترابادى الحروف مبتداء ونعت خبره مقدم عليه اى هذه الحروف نعت وصفة دالة على ذاته تعالى وقيل نعت مجرور عطفا على معنى اى ارجع الى كون هذه الحروف نعتا وصفة دالة عليه وهو المعنى سمى به الظاهر ان اللام للعهد وسمى حال بتقدير قد اى هو الله سبحانه المعنى قد سمى بالاسم المركب من هذه الحروف فهو خبرها وهنا المركب منها الله والرحمن والرحيم والعزيز واشباه ذلك من اسمائه اختارها النفسه ليعرف الخلايق ويدعوه

بها

بها واسمائه غيره لان الدال غير المدلول وقوله الله وما عطف عليه مبتدا وقوله من اسمائه خبره وانما ترك العطف لانه بمنزلة التاكيد السابق وهو المعبود جل وعز اى ذلك المعنى المسمى بهذه الحروف هو المعبود لا هذه الحروف قال السايل لظنه ان الامور الموهومة كلها مخلوقة متلبسة بصفات الخلق مدركة بحقايقها وحقايق صفاتها او بصورها وحدودها وكيفياتها فانا لم نجد موهوما الا مخلوقا وانت ايضا معترف به حيث قلت لا تدركه الاوهام فالموهوم الذى اثبته مخلوق فلم يثبت وجود الخالق قال ابو عبد الله عليه السلم لو كان ذلك اى كل موهوم مخلوق كما تقول لكان التوحيد عنا مرتفعا لانا لم نكلف غير موهوم خال عن صفات الخلق مبتداء الموجودات منزه عن تعلق الادراك بحقيقة ذاته وصفاته فاذا لم يمكن لنا ادراك شئ على هذا الوجه سقط عنا التكليف بمعرفته وهذا الجواب فى قوة المنع لما ادعاه السايل ثم اشار الى تفسير قوله لا تدركه الاوهام على وجه يندفع عنه وهم الزنديق بقوله ولكنا نقول كل موهوم بالحواس بالذاتيات او بالحدود والغايات وتمثله بصور المخلوقات وتمثله مضارع معلوم من تفعيل او من التفعل بحذف احدى التائين والتفعل قد يجى للتعدية فهو مخلوق ولا خالق لتنزهه عن صفات المخلوقين وقد علم من هذا البيان ان الموهوم المدرك على جهتين الجهة الاولى هى كونه مجردا عن صفات المخلوق حتى عن الصورة الوهمية والعقلية وهذا هو المبدأ الاول وهو الذى وقع التكليف بمعرفته والتصديق بوجوده والتذلل له بذل العبودية اذ كان النفى هو الابطال والعدم اى نفى هذا الموهوم ابطال للمبدء الواجب لذاته وعدم له او نفى التكليف بمعرفته ابطال للكتب والرسل والشرايع والاداب وعدم لجميع ذلك فقوله اذ كان تعليل لما علم ضمنا والجهة الثانية وهى كونه محدودا بالحواس ممثلا بصورة فى كيفية التشبيه اى تشبيهه بالخلق وقولنا لا تدركه الاوهام اشارة الى بطلان ادراكه على هذا الوجه اذ كان التشبيه هو صفة المخلوق الظاهر التركيب العقلى او الوهمى او الخارجى والتاليف فيما اذ ان بين الاجزاء ملاءمة بنسبة بعضها ببعض كما بين المادة والصورة وبين الجنس والفصل وبين الحال والمحل وذلك التشبيه يكون من القاصرين عن عالى عمن طريق الحق بقياس وهمى اذ الوهم يحكم اولا بان البارى عز سلطانه مثل المصنوعات التى يتعلق ادراكه بها من المتحيزات وما يقوم بها ثم يحكيه الخيال بصورة منها ثم يساعده العقل فى مقدماته وهى ان حكم الشئ حكم مثله فيجرى عليه صفات مخلوقاته التى حكم بمثليته لها وقال بعض المحققين الجهتان اولهما ان يكون الموهوم مما تحده الحواس وتحيط بحقيقته وثانيهما

الظاهر هو ما ظهر للناظر عليه السلم
اى المعلوم للعقل الموهوم ذكره
[illegible] قدس سره

بهاان تمثله بصورة وشبح ولقوله اذ كان النفي الى اخره دليل على مخلوقية الموهوم باحدى
هاتين الجهتين والمعنى ان كل موهوم بالحواس باحدى هاتين الجهتين مخلوق اما الجهة الاولى
فلان حصول الحقيقة بعد النفي ونفيها بعد الحصول في الوهم ابطال وعدم للحقيقة وكل ما
يطرا عليه العدم او يكون معدوما يكون ممكن الوجود محتاجا الى الفاعل الصانع له
فلا يكون مبداء اولا واما الجهة الثانية فلان حصول بالشبح والصورة يتضمن التشبيه
والتشبيه صفة المخلوق الظاهر التركيب والتاليف والمراد بالجهتين جهة الاستدلال
بالمحدودية والممثل فيه على المخلوقية احديهما جهة النفي وثانيهما جهة التشبيه انتهى والذي يظهر من كتاب التوحيد
للصدوق وكتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي ان في نسخ هذا الكتاب خللا وسقطا وكان السقوط
نشا من الناسخ الاول وفيهما هكذا وكنا نقول كل موهوم بالحواس مدرك عاتحده الحواس تمثله
فهو مخلوق ولا بد من اثبات صانع الاشياء خارج من الجهتين المذمومتين احديهما النفي اذ كان النفي
هو الابطال والعدم الجهة الثانية التشبيه اذ كان التشبيه من صفة المخلوق والظاهر التركيب
والتاليف فلم يكن بد من اثبات الصانع لوجود المصنوعين الفاء للتفريع او للتوضيح والتفسير والاضطرار
الراجع اليهم على تضمين معنى الرجوع ويحتمل ان يكون الى بمعنى اللام او بمعنى من لان حرف الجر
قد يستعمل بعضه في معنى بعض اخر وفي الكتابين المذكورين والاضطرار منهم اليه وهو مؤيد للاحتمال
الاخير اي والاضطرار لهم او منهم الى وجود الصانع انهم مصنوعون وكل مصنوع مضطر الى صانع غيره
ينتج انهم مضطرون الى صانع غيرهم فقوله وان صانعهم غيرهم اشارة الى ما ينتجه هذا القياس اما
الصغرى فلشهادة كل جزء من اجزاء هذا العالم الذي هو بمنزلة شخص واحد بلسان امكان ذاته وصفاته
وحدوثه على انه مصنوع صنعه بتدبير وتقدير واما الكبرى فلاستحالة ان يكون الشيء صانعا لنفسه
بالضرورة او يكون صانعه مصنوعا مثله لاستحالة الدور والتسلسل فوجب الانتهاء الى الصانع العلام
الذي يقوم بذاته وينظم سلسلة الموجودات ويضع كل موجود في مرتبته من النظام الشامل وليس
مثلهم في محل الرفع عطفا على غيرهم تفسير المغايرة اي ليس صانعهم مثلهم في الذات والصفات بوجه
من الوجوه اذ كان مثلهم شبيها بهم في ظاهر التركيب والتاليف اي في التركيب والتاليف الظاهرين
فيهم فالاضافة من باب جرد قطيفة او في ارظاهر فيهم هو التركيب والتاليف فالاضافة من باب
خاتم فضة وفيما يجري عليهم من حدوثهم بعد ان لم يكونوا اي من وجودهم بعد العدم وتنقلهم من صغر
الى كبر وسواد الى بياض وقوة الى ضعف واحوال موجودة لا حاجة بنا الى تفسيرها اي تفسير تلك الاحوال

وتعدادها

وتعدادها مفصلة لبيانها اي لظهورها ووجودها فينا وفي غيرنا من المصنوعات وتلك المشابهة
تقتضي ان يكون خالق جميع المصنوعات بحيث لا يشذ منها شيء مصنوعا وهو باطل بالضرورة
فقد ثبت ان في الوجود صانعا عاريا عن المشابهة بمصنوعه ذاتا وصفة مجردا عن الحدوث ولواحقه
قال السائل فقد حددته اذ اثبت وجوده لان اثبات الوجود له فرع لحصوله في الذهن محدودا به
معلوما له وايضا القول باتصافه بالوجود تحديد له بالوجود وهذا مناف لقولك انه لا يحد قال
ابو عبد الله عليه السلم لم احده لان تحديده على وجهين احدهما الاشارة العقلية بمعنى ادراك ذاته وصفاته
المقدسة بامر بسيط او بمركب من اجزاء الماهية وثانيهما وصفه بصفات الخلق مثل النهاية المحيطة بذي
مقدار كالجسم والجسمانيات ومثل التاليف والتركيب والحدوث والتنقل من حال الى حال وغيرها
ولم يلزم شيء من ذلك من الكلام المذكور ولم اثبته ولكني اثبته اي اثبت وجوده بنفي الابطال
والتشبيه وثبوت احتياج الخلق واضطرارهم اليه واثبات وجوده لا يقتضي حصول حقيقة
ذاته وصفاته في الذهن ولا اتصافه بصفات الخلق ووجوده ليس امرا مغايرا للذات فكما انا لا نعلم
حقيقة ذاته كذلك لا نعلم حقيقة وجوده فلم يقع تحديده بالوجود ايضا اذ لم يكن بين النفي و
الاثبات منزلة هذا دليل على قوله اثبته بمعنى ليس بين النفي والاثبات واسطة وهذا من
اجلى الضروريات فاذا ابطلنا النفي تحقق الاثبات بالضرورة قال له السائل فله انية ومائية
اي فله وجود وحقيقة قال نعم لا يثبت الشيء في الاعيان الا بانيته ومائيته لا يقال فعلى هذا يقع التشابه
بينه وبين خلقه في الوجود المشترك بينهما لانا نقول المراد بالوجود مبدء الاثار ومبدء الاثار
فيه جل شانه هو ذاته المقدسة الحقيقة الاحدية المنزهة عن التكثير والتعدد مطلقا وفي الخلق امر زايد
على ذواتهم عارض لها موجب لحصولها في الاعيان وهو الذي يعبر عنه بكونهم في الخارج سواء كان
متحققا فيه اوامرا اعتباريا محضا منتزعا من الماهيات على اختلاف القولين فعلى هذا لا اشتراك
بينه وبين خلقه في الوجود الا باعتبار الاسم كما في العالم والقادر وساير الاسماء المشتركة
لا يقال هذا لا ينفع لوقوع التشابه بينه وبين وجود الاشياء في كون كل منهما مبدء الاثار
لانا نقول هو مبدء الاثار بحيث لا يحتاج في حصولها الى غيره اصلا ووجودات الاشياء
في المبداية لاثارها تحتاج الى غيرها من جهات شتى كما لا يخفى فلا تشارك في المبدئية الا
باعتبار الاسم لا يقال ما ذكرته من ان وجوده عين ذاته مناف لقوله عليه السلم نعم اي نعم فله
انية ومائية لانه يفيد ان وجوده مغاير لذاته لانا نقول المراد بالمغايرة المغايرة الاعتبارية

فانه ذات من حيث هو وجود من حيث انه مبدا كما انه ذاته وقدرة وعلم باعتبار الحيثيات
ولا يوجب ذلك التكثر فى الذات وانما التكثر فى الامور الخارجة عنها وقد يقال المراد بانية الواجب
وابنية الممكن الامر المنتزع من الحقيقة العينية الذى يعبر عنها بحصولها فى الاعيان وهذا
الامر المنتزع مغاير لجميع الحقايق العينية حتى لحقيقة الواجب ايض ولا يلزم ان يكون للواجب
صفة زايدة عن ذاته لان هذا المنتزع امر اعتبارى لا تحقق له فى الخارج قال له السائل فله كيفية
كانه توهم من ثبوت الانية له ثبوت الكيفية له وقصده من ذلك السوال هو الفرار من
والالزام بان ثبوت الكيفية له مناف لما ذكره من انه لا يشابه خلقه قال لا لان الكيفية
جهة الصفة والاحاطة يعنى ان كيفية الشئ منشا لاتصافه بصفة وتحديده بها واحاطتها
به مثل اتصافه بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللينة والصلابة واللزوجة
والبلاسة والمقاومة والدفع والضوء واللون والصوت والرايحة والحلاوة والدسومة
والحموضة والملوحة والمرارة والعفوصة والقبوضة والنقاهة والعلم والجهل واللذة والالم
والصحة والمرض والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والعجل والحقد والاستقامة
والانحناء والتقعير والتكل والتزجيج والتدوير ويحتمل ان يراد بجهة الصفة تغير موضوعها
فان هذه الصفات كلها توجب تغير موضوعاتها اما بالفعل والتاثير او بالانفعال
والتاثر او بالاستعداد والقابلية وكل ذلك من صفات الخلق وتوابع الامكان والله سبحانه
منزه عنها ولما كان السايل منكرا لوجود الصانع ولذلك لما بلغ الجواب الى غاية الايضاح
اعاد السوال عن اصل وجوده او عن احواله وكيفيته المقتضية لتشبيه بخلقه اقتضى المقام
زيادة التاكيد والمبالغة فى اثبات وجوده ونفى الكيفية عنه فلذلك قال عليه السلم ولكن لا بد
للتامل فى ذات الصانع وصفاته من الخروج من جهة التعطيل والتشبيه اى عن نفيه
وتشبيهه بالخلق فى الذات او فى الصفات الذاتية والفعلية لان من نفاه فقد انكره
ودفع ربوبيته وابطله وهذا خلاف ما يقتضيه العقل الصحيح واضطرار المصنوعين
وشبهه بغيره من الوجودات فى الذات والصفات بعد ما اثبت وجوده فقد اثبته بصفة
المخلوقين المصنوعين الذين لا يستحقون الربوبية وهذا باطل لامتناع ان يكون صانع
جميع المصنوعات مصنوعا مثلهم مشاركا لهم فى ذاتهم وصفاتهم التابعة لحدوثهم وامكانهم
وقد ثبت من هاتين المقدمتين انه يجب الاعتقاد بانه موجود مبدا للذوات جميع
الموجودات

الموجودات وصفاتهم وان ذاته ووجوده وصفاته ليس كذوات ساير الموجودات ووجوداتهم
وصفاتهم وان ماله من صفات الكمال ارفع واجل من ان يدركه العقول او ينالها الاوهام ان يحيط به
الافهام طليا انا ربقوله ولكن لا بد من اثبات ان له كيفية لا يستحقها غيره ولا يشارك فيها ولا يحاط
بها ولا يعلمها غيره لم يرد بكيفيته المعنى المعروف لغة وعرفا وهى الهيئة الحاصلة للشئ باعتبار
اتصافه بالصفات التابعة للحدوث الموجبة لتغير موصوفاتها وتاثر موضوعاتها فان هذا المعنى
محال فى شان الواجب بالذات بل اراد بها ما ينبغى له من الصفات الذاتية والفعلية والسلبية المختصة
سبحانه بحيث لا يستحقها غيره لا على سبيل الانفراد وعلى سبيل الاشتراك ولا تكون خارجة عن ذاته
ولا يحاط ذاته بها ولا يعلم حقيقتها غيره واطلاق لفظ الكيفية عليها على سبيل التوسع والتجوز
لعاليته على استبادر الى الاذهان من اطلاق هذا اللفظ وغيره من الفاظ المشتركة مثل الذات والموجود
والعالم والقادر والسميع والبصير فوجب علينا ان نحملها عند اطلاقها عليه على المعنى اللايق
ونعتقد ان ذاته ووجوده وعلمه وقدرته وسمعه وبصره ليست مثل ذاتنا ووجودنا وعلمنا
وقدرتنا وسمعنا وبصرنا وان المراد منها فى شانه ما هو اشرف واعلى بما يصل الى عقول لنا
وان الاشتراك ليس الا بمجرد الاسم فقط من غير مشاركة فى المعنى بوجه من الوجوه ولما اثبت
عليه السلم انه صانع وغيره مصنوع توهم السايل ان فعله فى الصنع كفعلنا فى الاحتياج الى الحركة
والمباشرة وتحريك الالات فلذا قال السايل فيعانى الاشياء بنفسه اى يلامسها ويباشر خلقها
بنفسه ويتعب فى ايجادها باستعمال الالات وقوة قائمة به فى النهاية معانات الشئ ملابسة
مباشرة وفى المغرب العناء المشقة وفى الصحاح عنى بالكسر يعنى اى تعب ونصب قال ابو عبد الله عليه السلم
هو اجل من ان يعانى الاشياء بمباشرة ومعالجة اى بمباشرة بالاعضاء والجوارح ومزاولة بالحركة
والانتقال ومعاملة بالالات والقوى لان ذلك صفة المخلوق الذى لا تجئ الاشياء له اى لا
تنقاد له ولا يتمكن هو على فعلها الا بالمباشرة والمعالجة لعجزه وضعف قدرته وعدم ترتب
فعله على مجرد ارادته فيحتاج فى تنفيذ مشيته الى المباشرة والحركات واستعمال القوى والالات
وهو متعال عن الاتصاف بصفات المخلوق نافذ الارادة والمشية فى جميع الممكنات فعال
لما يشاء بمجرد ارادته ومشيته بلا رويته اجالها ولا تجربة استفادها ولا حركة احدثها ولا همامة
نفس اضطرب فيها ولا مباشرة يباشر بها ولا معالجة يتبع منها فسبحان من اذا اراد شيئا
يقول له كن فيكون بلا صوت يقرع ولا نداء يسمع فهو متوحد فى ذاته اذ لا تكثر فيه

ومتوحد في افعاله اذ لا شريك له من الالات والقوى وغيرها باب انه لا يعرف الا به
علي بن محمد عمن ذكره عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن حمران ابو جعفر الكوفي روى عن ابي عبد الله عليه السلام
ثقة عن الفضل بن السكن عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام اعرفوا الله بالله والرسول
بالرسالة اي بانه متصف برسالته تعالى الى عباده لتكميل نظامهم مع الايات الباهرة والمعجزات
القاهرة والشرايع الالهية والنواميس الربانية واولي الامر وهم القائمون مقامه وحجج الله على عباده
وخزنة علمه بالمعروف في بعض النسخ بالامر بالمعروف يعني اعرفوا الامام بهذا الوصف وهو كونه
متصفا بالمعروف والعدل والاحسان اوكونه امرا بها والمعروف حدود الله واحكامه
واخلاقه التي حدها للناس ومنعهم من التجاوز عنها والتعطيل لها والعدل الاتصاف او التحلي
بالاوساط الحميدة في باب التوحيد كالتوحيد المطلق بين التعطيل والتشبيه والقول بكسب العبد
بين الجبر والتفويض وفي باب الاعمال كاداء الواجبات والسنن بين البطالة والترهب
وفي باب الاخلاق كالحكمة بين البلاهة والدهاء والعفة بين العنة والشره والسخا بين البخل و
التبذير والشجاعة بين التهور والجبن والاحسان ان يعبد الله كانه يراه او التفضل وبرشد اليه قول
امير المؤمنين عليه السلام عاتب اخاك بالاحسان اليه واردد شره بالانعام عليه اراد ان العتاب
القولي قلما ينفع والفعلي من الاحسان يجذب القلوب ويوصل الى المطلوب ومن ثم امر الله سبحانه
بالاحسان فانه يستعبد الانسان ومعنى قوله عليه السلام اعرفوا الله بالله هذا كلام المصنف بل اعليه
انه نقل الصدوق هذا الحديث بسنده في كتاب التوحيد اليه قوله والاحسان ثم قال بعد كلام
حدثنا علي بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق رحمه الله قال سمعت محمد بن يعقوب يقول معنى قوله ١
اعرفوا الله بالله الى اخره يعني ان الله خلق الاشخاص المتلبسة بالخصوصيات الشخصية والانواع
اللابجة في الاجرام النورية والجواهر القائمة بذاتها الغير المفتقرة الى الموضوع والاعيان التي لها هيئة
وجثة معلومة معلومة والابدان التي لها جوارح واعضاء مخصوصة والجواهر الصرفة العارية عن العلائق
المادية ذاتا وفعلا والارواح التي هي الملائكة والنفوس البشرية وفي بعض النسخ والجواهر الارواح
بترك العاطف بينهما وهو فعما على الابتداء والخبر قال عياض الروح والنفس بمعنى واحد لقوله
صلى الله عليه وآله ان الله قبض ارواحنا وقوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها وقيل الروح
جسم لطيف مودع في البدن يتبعه الحيوة مادام ذلك الجسم فيه والانسان هو مجموع البدن والروح
والنفس ذات الشيء ووجوده وقيل النفس جسم لطيف مودع في البدن محل للاخلاق المعروفة

خ في الاعيان

بيان الروح

كما ان الروح محل للاخلاق المحمودة والانسان يطلق على ذلك كله وقيل الروح هو النفس المتردد
في الجسد وقيل الروح امر مجهول لا نعلم حقيقته وغير ذلك وهو الله عز وجل لا يشبه جسما وكذا لا يشبه
جسمانيا وله روح لتنزهه عن الجسمية ولواحقها وعن التشبيه بالمخلوق المحتاج وليس لاحد في
خلق الروح الحساس الدراك الامر ولا سبب هو المنفرد بخلق الارواح السماوية والحيوانية والاجرام
الارضية والفلكية وفيه رد على من نسب خلقها الى العقول المجردة والمبادي العالية زعما منه
انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا واحد وتنبيه على استحالة مشابهته بخلق فانها الحادثة فاذا نفي عنه
الشبهين شبه الابدان وشبه الارواح يمكن ارواح الاجسام والجسمانيات كلها في الابدان والارواح
المجردات ولواحقها كلها فحكم الارواح للاشتراك في علة النفي فيكون المراد نفي مشابهته عن جميع
ماسواه فقد عرف الله بالله اي بما يليق به وهو انه هو الله المبدأ المسلوب عنه صفات الخلق و
مشابهتهم كما قال ليس كمثله شيء وان شبهه بالروح او البدن او النور او بغير ذلك من الجواهر و
والاعراض فلم يعرف الله بالله اذ كل ما اتصف بمشابهة شيء من ذلك فهو مصنوع مثله ليس هو الله
الصانع جل شانه وانما اقتصر في معرفة الله بالله على ذكر الصفات السلبية ولم يذكر معرفته بالصفات
الثبوتية الذاتية اما لان الصفات الذاتية ايضا عند التحقيق راجعة الى السلب فان قدرته عبارة
عن عدم عجزه عن شيء وعلمه عبارة عن عدم جهله بشيء وعليها كما يرشد اليه قوله امير المؤمنين
عليه السلام كمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص نفي الصفات عنه او لان التوحيد المطلق في
والاخلاص المحقق لا يتيسران الا بنفض جميع ما سواه عنه ونفي مشابهته بالغير ويسميه اهل العرفان
بمقام التخلية ولما كان مقام التخلية مقدما على مقام التحلية وكان الغرض من هذا الحديث تعليم
كيفية السلوك اليه سبحانه وكانت العقول البشرية القاصرة عن ادراك الحقيقة وحقيقة صفاته
سائرة من هذا العالم المحسوس اليه مع رفاقة الوهم والخيال وكان الوهم حاكما بمثليته تعالى
لمدركاته من المحسوسات ومشابهته بالمخلوقات اقتصر على ذكر السلب للتنبيه على انه يجب على السالك
ان يغسل دون الحكم الوهمي في شانه تعالى عن لوح الخيال فهو اهم بهذا الاعتبار وان اردت
زيادة توضيح فنقول للمعرفة نعم طريقان الاول معرفة الحق بالحق ومعرفة ذاته الحقة بذاته
او بجميع الصفات الكمالية التي هي نفس ذاته الاحدية لا بواسطة امر خارج عنه وحيثيات
مغايرة له وهذه المعرفة ليست لمية لتعاليه عن العلة ولا انية لعدم حصولها بواسطة المعلوم
وايضا المعرفة اللمية والانية يحصلان بالنظر والاستدلال وهذه المعرفة انما تحصل بالكشف

والظهور للكمل من اوليائه كما قال سيد المرسلين لي مع الله وقت لا يسعه ملك مقرب
ولا نبي مرسل وهي مرتبة الفناء في الله بحيث لا يشاهد فيها غيره فهو معروف بالذات لا بغيره
وكما قال سيد الوصيين امير المومنين عليه السلم ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله اذ لا شبهة
في ان هذه الرؤية ليست رؤية ظاهرية بل هي رؤية قلبية ولا في انها ليست مستندة الى واسطة
لاستلزامه بطلان الحصر ومثله قول بعض الاولياء رايت ربي بربي ولولا ربي لما رايت ربي
والظاهر ان قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى هذه المرتبة لان النبي
صلى الله عليه واله بلغ الى مقام يرى فيه الرب بالرب وبه يستشهد على كل شيء ثم الظاهر ان
هذا اشارة الى انه يمكن لكل واحد ان يعرف ربه بربه بلا نظر واستدلال كما قال بعض الاكابر
ان وجود الحق ضروري الثاني معرفته بالنظر والاستدلال بما دل به على نفسه من الاثار العجيبة
والافعال الغريبة كما هو طريق المتكلمين الذين يستدلون بوجود الممكنات وطبايعها وصفاتها
وامكانها وحدوثها وتكونها وقبولها للتغير والتركيب على المبدا الاول والى هذا الطريق
اشار امير المؤمنين عليه السلم بقوله الحمد لله الذي دل على وجوده بخلقه وقد اشار اليه جل شانه
في مواضع كثيرة من القران العزيز وكيفية معرفته تعم من هذين الطريقين والواجب على اهل كل
طريق ان يعرفوا انه تعالى مبدا اول لجميع الموجودات لا يشابه شيئا منها في الذات والصفات
وانه منزه عما لا يليق به والمصنف رحمه الله حمل قوله عليه السلم اعرفوا الله بالله على كيفية معرفته
الحقة الحقيقية التي يليق بجناب قدسه الاعلى الذات والصفات المنزهة عن المشابهة بشيء
من الممكنات ليفيد ان معرفته بخلاف ذلك ليست بمعرفة بل هو شرك بالله العظيم ويمكن حمله
على الطريق الاول للمعرفة لانه اكمل واحسن بل على الطريق الثاني ايضا لان معرفته تعم باي طريق
كان حاصلة بالله ومن جانبه ومما يؤيد ذلك ما ذكره الصدوق في كتاب التوحيد
بقوله الصواب في هذا الباب ان يقال عرفنا الله بالله لانا ان عرفناه بعقولنا فهو
عز وجل واهبها وان عرفناه عز وجل بانبيائه ورسله وحججه عليه السلام فهو عز وجل
باعثهم ومرسلهم ومتخذهم حججا وان عرفناه بانفسنا فهو عز وجل محدثها فبه عرفناه عدة
من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن عقبة الظاهر ان عقبة هذا
هو الذي ذكره العلامة في قسم المعتمدين وحجه بضم العين واسكان القاف وقال هو ابو عمرو
الانصاري صاحب رسول الله صلى الله عليه واله وخليفة علي عليه السلام ابن قيس بن سمعان

بن ابي ربيحة بالراء المهملة المضمومة والباء المنقطة تحتها بنقطة ثم الياء المنقطة تحتها نقطتين
ثم حاء مهملة بعدها هاء وفي بعض النسخ ابي زيحه بالزاي المعجمة المفتوحة والياء الساكنة المثناة من تحت
ثم حاء مهملة بعدها هاء مولى رسول الله صلى الله عليه واله قال سئل امير المؤمنين عليه السلم بم عرفت ربك قال
بما عرفني نفسه مما ذكره في القران او مما الهمنيه قيل وكيف عرفك نفسه قال عرفني بانه لا يشبهه
صورة لان كل صورة تفتقر الى ما تحل فيه والله سبحانه لا يفتقر الى شيء وفيه رد على المصورة ولا يحس
بالحواس المراد بالحواس المشاعر فيندرج فيها العقل وذلك لانه تعالى كما لا يقبل الاشارة الحسية
لكونها متعلقة بجسم وجسماني وماله وضع وهيئة كما بين في موضعه كذلك لا يقبل الاشارة
العقلية لاستلزامها تحديد المشار اليه وتوصيفه بصفات شكلية واوضاع عقلية وانما غاية كمال العقل
في معرفته ان يتصوره من جهة صفاته السلبية والاضافية او من جهة عنوانات صفاته الثبوتية
الذاتية لا من حيث انه عين تلك العنوانات او معروض لها بل من حيث انه عين فرد منها
في الخارج ويصدق بوجوده بالمشاهدة الحضورية والبراهين القطعية منزها عما يتلقاه
الحس والوهم من توابع ادراكهما مثل التعلق بالمواد والوضع والاين والمقدار والاشارة والتحديد
وغير ذلك ولا يقاس بالناس لان قياسه بهم اما في الحقيقة او في الجنس او في الفصل او في الصفات
او الكيفيات وكل ذلك على الواجب بالذات المنزه عن التشابه بالممكنات محال قريب من كل شيء بالعلم
والاحاطة بكلياته وجزئياته وهو معكم اينما كنتم والله بما تعملون بصير ولما كان المتبادر من اطلاق
القريب هو الملابسة والالصاق والمشابهة نزه قربه تعالى عن هذه الامور بقوله في بعده اي في حال بعده
عن كل شيء بالمقارنة والملابسة والمشاركة معه في ذاته وصفاته فاخرجت هذه القرينة لفظ القرب
عن الحقيقة الى المجاز وكرت الاحكام الوهمية في ذاته وصفاته بعيد عن مشابهة الخلايق
ذاتا وصفاتا وعن تناول المعقول له حدا وكيفيا وعن العلم بحقيقة ذاته وصفاته تفصيلا
واجمالا ولما كان المتبادر من اطلاق البعد هو البعد بحسب المكان والمسافة والجهة
نزه بعده تعالى عن هذه المعاني بقوله في قربه اي في حالة قربه من كل شيء بالمعنى المذكور وفيه
اشارة الى انه تعالى ليس بزماني وزماني ولا مكان ومكاني اذ لا يمكن اتصاف شيء منها بالقرب والبعد
من جميع الاشياء من كل وجه فوق كل شيء بالقهر والقلبة اذ كل شيء مسخر له وقدرته ومقهور لارادته
ومشيته ان شاء اوجده وابقاه وان شاء اعدمه وافناه ولا يقال شيء فوقه لان كل شيء مقهور
له والمقهور لا يكون قاهرا عليه فلو وصف غيره بالقهر والقدرة فانما هو بالنسبة

الى ضعيف دونه واذا انسب الى من فوقه كان ضعيفا بالنسبة اليه وكذلك من فوقه الى ان ينتهى الى
تمام القدرة القاهرة قدرة الله الذى هو الفوق على الاطلاق القاهر الغالب على جميع من علاه و
كل من علاه فى ذوق الحاجة اليه وذل العبودية بين يديه امام كل شى اى قبل كل شى ومتقدم عليه
بالعلية لاستناد جميع الموجودات على تفاوت مراتبها وكمالاتها اليه ولا يقال له امام لانه
مبداء كل موجود ومرجعه فهو المتقدم الذى لا يتقدم شى فى الوجود والكمال والرتبة والشرف
والفرق بين هذه الفقرة وما تقدمها ان المقصود فيما تقدم هو الاشارة الى وصف قدرته
بالتمام على كل مقدور واظهار عجز ما سواه والمقصود فى هذه هو الاشارة الى انه مبدا لجميع الموجودات
ومتقدم عليها مع اشتراكهما فى الاشارة الى مطالب اخر وهى وجوب وجوده لذاته وازليته وابديته
ووحدته وعينيته وصفاته وعدم الحلول والتحيز والتركيب والافتقار الى شى كل ذلك ظاهر
داخل فى الاشياء بالعلم والاحاطة بكلياتها وجزئياتها وكيفياتها والتصرف فيها كيف يشاء
فلما كان المتبادر من الدخول هو الظرفية والحلول اشار الى تقدسه عن هذا المعنى بقوله لا كشى داخل
فى شى اى لا كدخول الممكنات بعضها فى بعض كدخول الجزء مثلا فى الكل ودخول الحال فى المحل
ودخول الجسم فى المكان فان الدخول بهذا المعنى من لواحق الامكان وتوابع الافتقار وهى
على واجب الوجود لذاته محال وخارج من الاشياء المادية وجه منها مباينة ذاته المقدسة
وصفاته الكاملة عن مشابهة شى منها فلما كان المتبادر من خروج شى من شى اختصاصه بالوضع
والتحيز وخروج الجسم والجسمانى من مكانه نزه تعالى عن هذا المعنى بقوله لا كشى خارج عن شى
كخروج الجسم من مكانه وخروج الحال من محله وخروج ذى الهيئة من هيئته الى هيئة اخرى فان
امثال ذلك من خواص الامكان ثم اتى بالتنزيه المطلق عن جميع ما لا يليق به على سبيل الاجمال
فقال سبحان من هو هكذا ولا هكذا غيره سبحان مصدر مضاف الى المفعول من سبح اذا نزه
اى انزهه تنزيها عن جميع المعايب والنقايص من اتصف بهذه الصفات ولا يتصف بشى منها
غيره ويحتمل ان يكون سبحان للتعجب من كمال تنزهه وبعده عن صفات المخلوقين وبعدهم عن صفاته
وفيه اشارة الى انه كما لا يكون له مشارك فى صفاته الذاتية الكمالية لا يكون له مشارك
فى صفاته السلبية ولكل شى مبدا الظاهر انه مبتداء وخبر ويحتمل ان يكون عطفا على قوله
هكذا يعنى سبحان من هو لكل شى من الموجودات الممكنة مبتدا او مبتدا منه وجود ذلك الشى وكمالاته
وما يليق به واذا كان هو مبداء لجميع الموجودات كان واجب الوجود لذاته لاستحالة ان يكون
مبدا

مبداء الجميع ممكنا محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى عن منصور بن حازم قال
قلت لابى عبد الله عليه السلم انى ناظرت قوما فى باب معرفة الله تعالى فقلت لهم ان الله جل جلاله
ليس جل جلاله فى بعض النسخ اجل واكرم من ان يعرف بخلقه اى بارشاد خلقه والحجج عليهم السلم هم المرشدون
الى سبيل المعرفة واما الهداية فموهبية كما دل عليه بعض الروايات ودل عليه ايضا قوله تعالى
انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء او بصفات خلقه لان معرفته بها شرك
بالله العظيم بل العباد يعرفون بالله فقال رحمك الله اى يعرفون الله بهدايته وتوفيقه او بما عرفهم
به نفسه من الصفات اللايقة به كما مر فى الحديث الثانى من هذا الباب ويحتمل ان يقرا يعرفون
على البناء للمفعول ويكون المقصود ح انه تعالى لا يعرف حق المعرفة بالنظر الى خلقه والاستدلال بهم
عليه بل الخلق يعرفون بنور ربهم كما تعرف الذرات بنور الشمس دون العكس وليس نور الله فى افاق النفوس
اقل من نور الشمس فى افاق السماء قال العز من قايل واشرقت الارض بنور ربها فضوءه قاطع لرين
ان باب الضماير ونوره ساطع فى ابصار اصحاب البصاير ولا يبعد ان يكون قول امير المؤمنين عليه السلم
الحمد لله المتجلى لخلقه اشارة الى هذا القسم من المعرفة وهذه المعرفة تنقسم الى قسمين احدهما ان يرى الصانع
اولا والمصنوع ثانيا وفى هذا القسم قد يقع الالتباس فيظن ان الرؤية القلبية تعلقت بهما معا كما يقع
الالتباس فى الرؤية العينية للناظر الى المرآت فانه يظن انه يرى نفسه والمرآت معا مع ان الرؤية
المرآت مقدمة على رؤية وثانيهما ان لا يرى مع الصانع غيره وهذا القسم هو الفناء المطلق فى الله و
نظيره غفلة الناظر الى المرآت عن رؤيته شخصه اذا كان قصده من النظر اليها مشاهدة جوهرها
وحسن هيئتها وساير كمالاتها مع توجه ذهنه الى التامل فى هذه الامور وتوغله فى التعمق فى محاسنها
باب ادنى المعرفة محمد بن الحسن عن عبد الله بن الحسن العلوى وعلى بن ابراهيم عن المختار
بن محمد بن المختار الهمدانى جميعا همدان قبيلة من اليمن وبلدة فى العجم عن الفتح بن يزيد عن ابى الحسن عليه السلم
قال العلامة الفتح بالتاء المنقطة فوقها نقطتين ابن يزيد بالياء يعنى بالياء المثناة التحتانية الجرجانى
صاحب المسايل لابى الحسن عليه السلم واختلفوا فيه اهو الرضا ام الثالث عليه السلم والرجل مجهول
والاسناد اليه مدخول وقيل انما اختلفوا فيه لوقوع الاختلاف فى الفتح بن يزيد الجرجانى والنسخ فى كتاب
الرجال انما ذكره فى اصحاب ابى الحسن الثالث عليه السلم وحكم عليه بالجهالة والصدوق رحمه الله
روى هذا الحديث فى عيون اخبار الرضا عليه السلم بسنده عن الفتح بن يزيد عن ابى الحسن عليه السلم
فى باب ما جاء عن الرضا عليه السلم من الاخبار فى التوحيد قال سالته عن ادنى المعرفة الادنى من الدنو

يعني القرب يقال فلان داني المنزلة اي قريبها كما يقال في ضد ذلك فلان بعيد المنزلة فالمعنى
سالته عن اقرب منازل المعرفة ومقاماتها فقال الاقرار بالله اي بوجود ذاته المقدسة الملحوظة
معها جميع الكمالات على سبيل الاجمال بالعينية دون الزيادة او الملحوظة معها اسماؤها على ما دق
وجل وسيجيء عن الكاظم عليه السلم ان الله يعني المستولي على ما دق وجل وفي ذلك بانه لا اله غيره بدلا او بيانا لقوله
بالله للدلالة على نفي الشريك الموجب للتوحيد المطلق وفي كتاب عيون الرضا عليه السلم
فقال الله الاقرار بانه لا اله غيره ولا شبه له اي لا يشبهه شيء من الاشياء في صفاته الذاتية والفعلية
والسلبية ولا يشبه هو شيئا منها في صفات الخلق ولواحق الامكان ولم يعرف من شبهه بخلقه
بل اشرك معه الها اخر ولا نظير له اي لا يماثله شيء في ذاته المنزهة عن دنس الامكان ولواحق الافتقار
ويمكن ان يراد بالاول نفي المشابهة في الصفات الذاتية وبالثاني نفي المماثلة في الصفات الفعلية
وبالجملة لكل من الخالق والمخلوق ذات وصفات تختص به ولا يتحقق في الاخر لتنزهه الغني المطلق
عن الحق نقص الامكان بل تطرق معنى الافتقار اليه وانه قديم اذ لو كان حادثا لكان مفتقرا الى موجد
فلا يكون واجبا بالذات ولا يكون مبدا لجميع الموجودات ولا ينتهي اليه سلسلة الممكنات
واذا اقر بانه قديم فقد اقر بانه لا شيء قبله وهو ظاهر وبانه لا شيء معه اذ لو كان معه شيء في الازل
لم يجز ان يكون خالقا له لانه لم يزل معه فكيف يكون خالقا له والى ذلك اشار مولانا الرضا عليه السلم بقوله
اعلم علمك الله الخير ان الله تعالى قديم والتقديم صفته دلت العاقل على انه لا شيء قبله ولا شيء معه في ديمومته
مثبت اي معلوم وجوده بالادلة العقلية والنقلية وبالمشاهدة الحضورية او غير متغير
من حال الى حال اذ التغير من لواحق الزمان بالذات او الزمانيات بتوسطه وهو تعالى لانه ليس بزمان
ولا زماني فلا محالة لا يلحق ذاته المقدسة وعاله من صفات الكمال ونعوت الجلال تغير اصلا فلا يجوز
ان يقال مثلا كونه عالما قبل كونه قادرا وكونه حيا قبل كونه عالما وكونه قويا بعد كونه ضعيفا
وكونه اولا قبل كونه اخرا موجود غير فقيد اي موجود لذاته بمعنى انه غير مفتقر في وجوده
الى غيره غير فاقد لوجوده ازلا وابدا او خبير فاقد لذاته ولغيره من الموجودات بمعنى انه عالم
بذاته غير غافل عنها وبذوات الاشياء وصفاتها وخواصها قبل ايجادها وبعده فسبحان الذي
يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور وانه ليس كمثله شيء لان عالم القدس اجل من ان يدخل
فيه صفات الخلق ولواحق الامكان وعالم الامكان لا يصح ان يتصف بصفات الواجب
وخواص الملك الديان علي بن محمد عن سهل بن زياد عن طاهر بن حاتم في حال استقامته

طاهر بن حاتم

طاهر بن حاتم بن ماهويه بفتح الهاء والواو غال كذاب كاخيه فارس بن حاتم وطاهر من اصحاب ابي عبد الله
وابي الحسن الموسى عليهما السلام واخوه فارس من اصحاب الرضا عليه السلام قيل هما كانا مستقيمين ثم تغيرا وتفسدا
واظهرا القول بالغلو وقال ابن الغضائري طاهر بن حاتم بن ماهويه القزويني اخو فارس كان فاسد
المذهب ضعيفا وكانت له حالة استقامة كما كانت لاخيه ولكنها لا تثمر وفيه انه اذ اراد انها لا تثمر مطلقا
في قبول ما رواه بعد التغير فهو كذلك وان اراد انها لا تثمر مطلقا فهو ممنوع لانها تثمر في قبول
ما رواه قبل التغير كما في هذا الحديث انه كتب الى الرجل هو الكاظم او الصادق عليهما السلم ما الذي لا يجتزأ
في معرفة الخالق بدونه فكتب اليه لم يزل عالما بذاته وبالاشياء قبل ايجادها ولا يعزب عنه
شيء منها كليها وجزئيها وحقائقها والوانها وعوارضها وجوانبها وحدودها التي تنتهي اليها
روى الصدوق في كتاب عيون اخبار الرضا عليه السلام باسناده عن الحسين بن بشار بالباء المنقطة تحتها
نقطة والشين المعجمة المشددة عن ابي الحسن علي بن موسى الرضا عليهما السلم قال سالته ايعلم الله الشيء الذي
لم يكن ان لو كان كيف كان يكون فقال ان الله هو العالم بالاشياء قبل كون الاشياء قال عز وجل انا كنا
نستنسخ ما كنتم تعملون وقال لاهل النار ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه فقد علم عز وجل انه لو ردهم لعادوا
لما نهوا عنه وقال للملائكة لما قالت اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك
ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون فلم يزل الله عز وجل علمه سابقا للاشياء قديما قبل ان يخلقها
وفيه رد على من زعم انه ليس عالما بذاته لوجوب المغايرة بين العالم والمعلوم ولم يعلم ان التغاير الاعتباري
كاف كعلمنا بانفسنا فهو عالم ومعلوم وعلم وعلى من زعم انه ليس بعالم بغيره لان علم احد بغيره قد يكون
حضوريا بمعنى حضور ذلك الغير بنفسه لا بمثاله وصورته عند العالم وعدم غفلة العالم عنه وان العلم
الحضوري اقوى من العلم الحصولي لضرورة ان انكشاف الشيء على احد لاجل حضوره بنفسه اقوى
من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله وصورته فيه وعلى من زعم انه ليس عالما بالجزئيات لان
الجزئيات متغيرة فعلمها يوجب التغير في ذاته ولم يعلم ان التغير امر اعتباري يقع في الاضافة
لا في ذاته ولا في صفاته فلان علمه بالكليات والجزئيات لعدم كونه زمانيا مستمر على نحو واحد
ازلا وابدا من غير تغير وتبدل اصلا وسامعا وبصيرا بالمسموعات الجلية والخفية والمبصرات
الضعيفة والقوية وان لم يكن شيء منها موجودا في الازل لقيام البراهين العقلية والنقلية
على حدوث العالم فهو لذاته يسمع ويرى حتى لا يعزب عنه ما تحت الثرى وان تجهر بالقول فانه
يعلم السر واخفى لا بالالات كما يسمع ويبصر لاجلها الانسان وساير الحيوانات لاستحالة اتصافه بالجسمية

ولواحقها وفيه رد على من زعم انه لا يسمع ولا يبصر لان السمع والبصر عبارة عن قابلية الحاسة والالة او امر
مشروط بهما وليس له حاسة فلم يعلم ان ذلك قياس الغايب على الشاهد مع الفارق بينهما لان ذاته تعالى
مغايرة لذواتنا وصفاته مخالفة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التاثر عن الحاسة ولا امر
مشروطا به ولانكار هؤلاء الفرق الضالة المضلة علمه وسمعه وبصره خص هذه الصفات الثلثة بالذكر
لتثبيت قلوب العباد بها وتشديدها وهو الفعال لما يريد بمجرد الارادة من غير حركة ولا آلة ولا تعب
ولا صوت وهو نافذ الارادة لا يمتنع عن ارادته شيء وفيه رد على من زعم انه واحد لا يصدر عنه
الا واحد وسئل ابو جعفر عليه السلم الظاهر انه ليس من تتمة حديث المكاتبة وان الراوي عنه عليه السلم
غير معلوم ويؤيده ان الصدوق رحمه الله روى هذه المكاتبة بعينها ولم يذكر هذه اللاحقة وقيل
الظاهر انه من رواية طاهر بن حاتم في حال استقامته مرفوعة ولا يخفى بعده عن الذي لا يجتزي ابدونه ذلك
اي بدونه فوضع الظاهر موضع الضمير من معرفة الخالق من بيان للموصول او متعلق بلا يجتزي وعلى
التقديرين خبر الموصول محذوف وهو ما هو فقال ليس كمثله شيء ولا يشبهه شيء اذ لو كان ذا شبه
من خلقه لكان محتاجا الى المؤثر والمدبر مثله والتشابه هو الاتفاق في الكيفية ولا كيفية له
لم يزل عالما سميعا بصيرا انما ترك العاطف هنا للتنبيه على كمال المناسبة بين الاخيرين وبين الاول
لان السمع والبصر في حقه تعالى نوعان من العلم المطلق وهما العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات و
وجيء بالعاطف سابقا للتنبيه على المغايرة بحسب الاعتبار محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن الحسن بن علي
بن يوسف بن بقاح عن سيف بن عميرة عن ابراهيم بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول ان
امر الله كله عجيب حيث انه فاعل العجايب والغرايب من ملكوت السموات والارض والعناصر
والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وغير ذلك على النظام المشتمل على العجب العجيب الذي
يحير ابصار بصائر الخلايق ويضطرهم الى الاقرار بوجوده وقدرته وعلمه والاذعان لارادته
وامره وحكمته واليه اشار امير المؤمنين عليه السلم بقوله عجبت لمن شك في الله وهو يرى خلق الله
الا انه الا بفتح الهمزة وتخفيف اللام حرف تنبيه وجعلها بكسر الهمزة وتشديد اللام من اداة الاستثناء
بمعنى لكن للاستدراك ودفع توهم ان من لم يحصل له المعرفة لا حجة عليه بعيد جدا قد احتج عليكم
بما عرفكم من نفسه يشير اليه قول الصادق عليه السلم ايضا ليس لله على خلقه ان يعرفوا وللخلق على الله
ان يعرفهم ولله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوا توضيح ذلك ان الله سبحانه عرفهم وجوده وعلمه
وقدرته وحكمته اولا بالدلايل على ذلك بالضرورة فان من تامل في خلق السموات والارض

وما بينهما

وما بينهما سيما في بدء خلقه في ظلمات الارحام ومضاعفات الاستار واستقراره في قرار مكين الى قدر معلوم
واجل معين وانتقاله في بطن امه من حال الى حال وهو لا يعلم دعاء ولا يسمع نداء وخروجه من ذلك المضيق الى
منزل لم يبتغه ومقام لم يعرفه واجتراره غذاءه من الثدي عند الحاجة يعلم ان له الها صانعا قادرا عليما
حكيما وهذا العلم ضروري وان احتاج الى تنبيه كما ورد في مواضع من القران العزيز ثم عرفهم ما وراء ذلك
من صفات الكمال وعينيتها ونعوت الجلال التي لا يطلع عليها العقول بالاستقلال بالاشراقات
القلبية وارسال الرسول وانزال الكتب ونصب الامام ليحيى من حي عن بينة ويهلك من هلك عن بينة
فلئلا يكون للناس على الله حجة فوجب عليهم ان يعرفوه كما عرفهم وان يصفوه بما وصف به نفسه
ومن وصفه بغير ذلك فقد اشرك به والحد في امره وتعدى في حقه باب المعبود علي بن ابراهيم
عن محمد بن عيسى بن عبيد عن الحسن بن محبوب عن ابن رئاب وعن غير واحد عن ابي عبد الله عليه السلم
قال من عبد الله بالتوهم اي بتوهم ان له حدا وكيفية او صورة او مقدارا او اينا او وضعا او غير ذلك
من المعاني الوهمية والصور الخيالية والمفهومات العقلية فقد كفر لانه اتخذ معبودا باطلا اذ المعبود
الحق لا يناله الاوهام ولا يدركه الافهام ولا يعرضه لواحق المحسوسات ولا يلحقه عوارض الممكنات ولا
يشبهه شيء من المخلوقات فمن تصوره او توهمه او تخيله بنحو من هذه الانحاء وعبده فقد كفر ومن عبد الاسم المركب
من الحروف مثل الله والرحمن والرحيم والقادر وغيرها دون المعنى المراد منه وهو الذات المقدسة
المنزهة عن التركيب والحروف فقد كفر لان المعبود الحق هو المعنى والاسم غيره فمن عبد الاسم فقد عبد
غيره ومن عبد غيره فهو كافر ومن عبد الاسم والمعنى المجموع من حيث هو او كل واحد منهما والاخير انسب
بقوله فقد اشرك حيث جعل الاسم مشاركا للمعنى في استحقاق العبادة فقد اتخذ الهين اثنين بل الهة لتعدد
الاسماء او تكثرها ومن عبد المعنى بايقاع الاسماء عليه اي من عبد المعنى وحده وذكر اسما من اسمائه باعتبار
انه دال عليه على ما جرت عليه العادة من انتقال الذهن من اللفظ الى المعنى لا باعتبار تعلق العبادة به
بصفاته متعلق بعبد او حال عن فاعله او عن مفعوله او حال عن الاسماء يعني من عبد المعنى حال كون ذلك
العابد اخذا بصفاته او حال كون المعنى ماخوذا بصفاته او حال كون الاسماء متلبسة بصفاته
التي وصف بها نفسه في القران وسماها لرسوله وعلمها الرسول اوصياءه وعلمها الاوصياء سائر
الخلايق كما تعرف من احاديثهم فعقد عليه قلبه اي فعقد على المعنى الماخوذ مع صفاته على الوجه
اللايق به قلبه عقدا جازما ونطق به لسانه بسبب ذكر اسمائه في سره وعلانيته السر متعلق بالعقد
والعلانية بالنطق وتعلق المجموع بالمجموع او كل واحد بكل واحد بعيد وفيه اشارة الى اعتبار خشوع القلب

باب

والجوارح فی العبادة فاولئك اصحاب امیر المؤمنین علیه السلم حقا فی حدیث اخر اولئک هم المؤمنون
حقا حقا مفعول لمطلق حذف ناصبه وجوبا کما فی زید قائم حقا ای حق حقا یعنی ثبت ثبوتا وفی قوله
بصفاته التی وصف بها نفسه اشعار ان صفاته توقیفیة وان الحقیقة الالهیة غیر معلومة لنا
وانا انما نعلمها من جهة صفاتها واثارها الظاهرة فی عالم الامکان وانها مختلفة فان اثر العلم والحکمة
شیء واثر الصنع والقدرة شیء اخر وهکذا فی سایر الصفات ثم لما کان هذا العالم عالم الکثرة والتفرقة
الذی یقف فیه الاوهام علی حد لا یلیق بجناب الحق لان عالم الوجوب الذاتی عالم وحدة لا کثرة فیه
اصلا ولا سبیل فیه لاحکام الوهم وکانت هذه الصفات التی اختلفت اثارها ومفهوماتها غیر مفیدة
لمعرفته تعالی علی وجه اخلناه وای طریق مضوناه بل قد تصیر حجابا بیننا وبینه تعالی فلذلک تری
کثیرا من الناس بقوا متحیرین من وراء ذلک الحجاب فبعضهم شبهوه بالجسم وبعضهم شبهوه
بالصورة وبعضهم اعتقدوا ان صفاته امور موجودة فی الخارج زایدة علی ذاته عارضة لها
الی غیر ذلک من المذاهب الباطلة فوجب علی العبد السالک الی الله الطالب لمعرفته من جهة صفاته
علی ما ینبغی له ان یرفع ذلک الحجاب بقوة الاشراقات القلبیة الحاصلة من اجل متابعة النوامیس
الالهیة والقوانین الشرعیة التی بینها رسول الله صلی الله علیه واله لوصیه امیر المؤمنین علیه السلم
وبینها امیر المؤمنین علیه السلم للامة وهداهم الی ما فی معرفة صفاته بتعلیمه علیه السلم فجردها
عن شوایب الاوهام ومفتریات الافهام فهو من اصحابه علیه السلم ومن عرفها برایه واخذها
بوهمه فهو ضال مضل شبه وقاس بالخلق وظالم لنفسه ولمن تبعه ومن اظلم ممن افتری علی الله کذبا
فمن افتری علی الله الکذب من بعد ذلک فاولئک هم الظالمون ثم هذا طریق المتوسطین فی معرفته
تعالی واما الکاملون بالنفوس القدسیة کالانبیاء والاوصیاء علیهم السلم فهم یعرفونه بذاته ویشاهدونه
بابصار القلوب الصافیة ثم یعرفون اثاره وافعاله کما یرشد الیه قول امیر المؤمنین علیه السلم
ما رایت شیئا الا ورایت الله قبله علی بن ابراهیم عن ابیه عن النضر بن سوید عن هشام بن الحکم
انه سال ابا عبد الله علیه عن اسماء الله واشتقاقها ای سال عن کل واحد منهما او سال عن اشتقاقها
وذکر الاسماء من باب التمهید بعید علی ان یکون هذا الکلام من قبیل سالت عن زید وعن حاله ای سالت
عن حاله ولعل ذلک السوال ناش من العلم بان اسمائه تعالی لا تدل علی ذاته بذاته بل انما تدل
علیها مع ملاحظة صفاتها فلذلک سال عن اشتقاقها والاشتقاق هو کون احد اللفظین
مشارکا للاخر فی المعنی والترکیب فیفید ذلک ان الاول ماخوذ من الثانی وان الثانی اصله

الله مما هو مشتق ای سال الله مشتق من ای شیء فقوله مما متعلق بمشتق قال فقال لی یا هشام الله مشتق
من اله بکسر الهمزة علی فعال بمعنی مفعول فلما ادخلت علیه الالف واللام حذفت الهمزة تخفیفا لکثرته
فی الکلام ولو کانتا عوضا منها لما اجتمعتا مع المعوض منه فی قولهم الاله وانما قطعت الهمزة
مع کونهما بدلة غیر اصلیة فی النداء مثل یا الله للزومها تفخیما لهذا الاسم الشریف وقال ابو علی النحوی
الالف واللام عوض منها ولهذا قیل یا الله بقطع الهمزة لکونهما عوضها عن الهمزة الاصلیة المحذوفة
التی هی همزة قطع لکونها جزء کلمة ورد الاول بانه لا یجوز ان یکون قطعها لکثرة الاستعمال لان
ذلک یوجب ان یقطع الهمزة فی غیر هذه الاسم مما یکثر استعمالهم له فعلمنا ان ذلک لمعنی اختص به
لیس فی غیرها ولا شیء اولی بذلک المعنی من ان یکون عوضا من الحرف المحذوف الذی هو الفاء والفرق
بین المشتق والمشتق منه ان المشتق وهو الله مختص بالمعبود بالحق لا یطلق علی غیره اصلا والمشتق منه
وهو الاله اسم جنس یقع علی کل معبود بحق او باطل ثم غلب علی المعبود بالحق ومع الغلبة یستعمل
فی المطلق ایض کما فی قولنا لا اله الا الله واما الاله فقد اختلفوا فی اصله المشتق فقال صاحب الکشاف
انه مشتق من اله بفتح الهمزة وکسر اللام اذا تحیر لانه ینشطها معنی التحیر والدهشة وذلک لان الاوهام
تتحیر فی معرفة المعبود وتدهش العقول فیها ولذلک کثر الضلال وفشاء الباطل وقل النظر الصحیح
وقیل من اله بفتح الهمزة واللام الاهیة بمعنی عبد لان الناس یعبدونه فهو معبود والیه میل الجوهری
وقیل من الهت الی فلان ای سکنت الیه لان القلوب تطمئن بذکره والارواح تسکن الی معرفته
او من اله اذا فزع من امر نزل علیه لان العابد یفزع الیه فی النوایب او من اله الفصیل اذا ولع
بامه اذ العباد مولعون بالتضرع الیه فی الشداید او من وله اذا تحیر وتخبط عقله وکان اصله اله
ولاها فقلبت الواو همزة لاستثقال الکسرة علیها فقیل اله وقیل اصله لاه مصدر لاه یلیه لاها
اذا احتجب وارتفع لانه تعالی محجوب عن ادراک الابصار ومرتفع علی کل شیء وعما لا یلیق به ویحتمل ان یقرء
ایضا اله فی هذا الحدیث بفتح اللام وکسرها فیرجع اشتقاق الله منه الی المعانی المذکورة بلا واسطة
وبالجملة المستفاد من هذا الحدیث ان الله اصله اله علی فعال او فعل بفتح العین او کسرها وانه یجری
فیه ما یجری فی اصله من المعانی المذکورة وانه صفة کاصله وان صار علما للذات المقدسة
کالنجم للثریا وبذلک یظهر بطلان قول من قال ان الله غیر مشتق من شیء وانه علم فی الاصل
لذاته المخصوصة لانه یوصف ولا یوصف به ولانه لا بد له من اسم یجری علیه صفاته ولا یصلح
لذلک ما یطلق علیه من الاسماء سوی الله ولانه لو کان وصفا لم یکن لا اله الا الله توحیدا مثل

لا اله الا الرحمن فانه لا يمنع الشركة بحسب اصله الوضع الوضعي قال القاضي والاظهر انه وصف في اصله
لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار كالعلم مثل الثريا اجرى مجراه في اجراء الاوصاف
عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق احتمال الشركة اليه لان ذاته من حيث هو بلا اعتبار
امر اخر حقيقي او غيره غير معقول للبشر فلا يمكن ان يدل عليه بلفظ ولانه لو دل على مجرد ذاته
المخصوصة لما افاد ظاهر قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض معنى صحيحا ولان الاشتقاق
هو كون احد اللفظين مشاركا للاخر في المعنى والتركيب وهو حاصل بينه وبين الاصول
المذكورة ولا اله يقتضي مالوها اي حائرا متحيرا مدهوشا في امره او عابدا متعبدا له او ساكنا
اليه مطمئنا بذكره او فازعا اليه او مولعا بطاعته متضرعا له او متحيرا متخبطا متفكرا في شانه
وعلو قدره او محتجبا عن ادراك فالله لكونه مشتقا من الاله يقتضي مالوها بهذه المعاني ايضا
والغرض من هذا الكلام هو التنبيه على اعتبار ما يقتضيه المشتق منه في المشتق ايضا ويحتمل ان يراد
بالمالوه المالوه فيه بتقدير في وهو المعبود وهذا انسب بقوله والاسم غير المسمى فالله يعني المركب
من الف ولام وهاء غير معناه المقصود منه وقد اختلفوا في ان الاسم غير المسمى او عينه والاول
هو الحق وهو مذهب المعتزلة والثاني هو الباطل وهو مذهب الاشاعرة قال الراغب
من قال بالاول نظر الى قولهم سميته زيدا وزيد اسم حسن ومن قال بالثاني نظر الى قولهم رايت زيدا
وزيد رجل صالح فان مرادهم هو المسمى اقول فيه نظر لان مرادهم من هذا اللفظ مسماه باعتبار
ان الحكم مترتب عليه لان اللفظ نفس مسماه فلا دلالة فيه على العينية وقال الشيخ رحمه في الكشكول
اعلم ان ارباب القلوب على ان الاسم هو الذات مع صفة معينة وتجلي خاص وهذا الاسم هو الذي
وقع فيه التشاجر انه هل هو عين المسمى او غيره وليس التشاجر في مجرد اللفظ كما ظنه المتكلمون فسودوا
قراطيسهم واشغلوا افكارهم بما لا يجدي بطائل ولا يفوق العالم به على الجاهل ، نه هر بازيچه
دعوى ميتوان خوند ، نه هر افسانه فيض ميتوان يافت ، وفيه ايضا نظر لانه ان اراد بالذات
الماخوذة مع صفة معينة ذات المعنى فهي المراد بالمسمى فكونها عين الاسم اول النزاع على انه
لا معنى للتشاجر المذكور بعد تسليمه وان اراد بها ذات اللفظ الحاصلة من الحروف ودلالتها
على صفة مخصوصة فهذا عين ما ذكره المتكلمون فليتامل ثم لهذه المسئلة فوايد كثيرة وما بقي
من ان النزاع فيها وتحقيق الحق منها لا طائل تحته ليس بشيء وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في باب معاني
الاسماء واشتقاقها ان شاء الله تعالى ولما اشار الى ان الاسم غير المسمى اشار الى اقسام العبادة

وإثبات

واثبات واحد من تلك الاقسام وابطال ما عداه بقوله فمن عبد الاسم واتخذه معبودا لنفسه دون
المعنى المقصود من هذا الاسم الذي هو المعبود بالاستحقاق فقد كفر بالله حيث جعل ما ليس برب ربا
معبودا او لم يعبد شيئا اي ليست عبادته هذه عبادة او لم يعبد شيئا موصوفا بالربوبية الحقة
الحقيقية المجردة عن شوائب الامكان ولواحق الحدوث وعدم استحقاق الاسم للعبادة المختصة
بالصانع القديم لا ينافي استحقاقه باعتبار انه اسمه للثناء والتعظيم ومن عبد الاسم والمعنى اي
مجموعهما من حيث المجموع او كل واحد منهما بالاستقلال فقد كفر وعبد اثنين كونه باعتبار انه
عبد المجموع او جعل ما ليس بمعبود معبودا او شرك باعتبار انه عبد كل واحد منهما واعتقد ان
المعبود اثنان ومن عبد المعنى دون الاسم وان ذكر الاسم فانما ذكره لينتقل منه الى معناه ويدعوه به
فذلك التوحيد المطلق الذي اعتبر فيه تجرده عن جميع ما سواه حتى عن اسمه الذي هو من اخص
الاشياء به افهمت يا هشام معنى هذا الكلام استفهام عن ذلك لما فيه من دقة باعتبار وجوب تجرده عن جميع
ما ينافي التوحيد المطلق من شوائب الاوهام قال قلت زدني قال ان الله تعالى تسعة وتسعين اسما مثله
ما رواه الصدوق باسناده مرفوعا عن علي بن موسى الرضا عن ابائه عن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله
عليه واله لله عز وجل تسعة وتسعين اسما من دعى الله بها استجاب له ومن احصاها دخل الجنة وفي كتاب
وفي كتاب مسلم ايضا عنه صلى الله عليه واله قال ان الله تعالى تسعة وتسعين اسما مائة الا واحد من احصاها
دخل الجنة اقول هذا العدد من اسمائه تعالى ذكره صاحب العدة فيها وشرحه وفي هذه الاخبار دلالة
على ان الله هو اسم من اسمائه تعالى لاضافة الاسماء اليه ولانه يعرف كل الاسماء الحسنى به فيقال مثلا الرحمن
اسم الله ولا يقال الله اسم الرحمن ولا دلالة فيها على حصر اسمائه تعالى في هذا العدد الا بمفهوم اللقب وهو ليس
بحجة اتفاقا فلا ينافي ما يدل على ان اسمائه تعالى ازيد من ذلك كما سياتي في باب حدوث الاسماء
وثبت ذلك ايضا من طرق العامة وانما اقتصر على هذا العدد لكونه من اشرف الاسماء الحسنى وقال
بعض العامة هذه تسعة اسمائه والتسعون مخفية من جملة اسمائه كالاسم الاعظم وليلة القدر و
رد هذا القول بانه بعيد لا يكاد يعقل لقوله من احصاها دخل الجنة وكيف يحصى ما لا يعلم
وههنا شيء من كلام العامة لا باس ان نشير اليه فنقول قال القرطبي في حديث مسلم ان الله تسعة
وتسعين اسما دلالة على ان الاسم هو المسمى اذ لو كان غيره لكانت الاسماء لغير الله تعالى وهو باطل
لقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى وقال ابو عبد الله الابي استشكل شيخي واهل مجلسه كلام القرطبي
هذا وقالوا من اين يلزم ان يكون الاسماء لغيره ومضى المجلس على اشكال ذلك ثم قال الابي

ظ ان

وبيانه والله اعلم ان الحديث دل على ان التسعة والتسعين اسماء الله تعم لاسناده اليه تعالى فان كان
الاسم هو المسمى صح الاسناد وان لم يكن الاسم هو المسمى لم يصح الاسناد وكانت لغيره وكونها لغيره
باطل واجاب بان الاسم غير المسمى ولا يلزم ماذكر بل هي اسماء الله ولا يلزم منه تعدد في الاله لان الذات
الواحدة يكون لها اسماء كثيرة يختلف بحسبها وبحسب الاعتبارات الزايدة عليها كالله والقادر
والعالم وغير ذلك من اسمائه تعالى فلفظ الله اسم للذات من غير زيادة على القول بانه غير مشتق
وعالم وقادر كل منهما يدل على ذلك مع زيادة ما اتصف به من العلم والقدرة وكذلك في بقية الاسماء
فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم منها الها فلزم تعدد الاله على قدر تعدد الاسماء والتالي باطل
باتفاق الامة فالمقدم مثله لا يقال المسمى هذه الاسماء اله فلو كان المسمى متعددا لزم تعدد الاله
وان لم يكن الاسماء نفسه وان كان واحدا لزم على تقدير ان يكون الاسماء نفسه اتحاد تلك
الاسماء لا تعدد الاله لانا نقول اتحاد تلك الاسماء المختلفة المتغايرة ايضا باطل على ان اتحادها
مما لا يعقل فلذلك جعل اللازم تعدد الاله ولكن الله معنى قايم بنفسه موجود لذاته لا تركيب فيه
ولا تكثر بحسب الذات والصفات يدل عليه بهذه الاسماء جعلت دليلا عليه وعلامة له
ليدعوه الخلايق بها لا يقال مدلول هذه الاسماء ليس امرا واحدا لان مدلول الله هو الذات وحدها
او مع اعتبار المعبودية معها مثلا ومدلول العالم هو الذات الموصوفة بالعلم ومدلول القادر
هو الذات الموصوفة بالقدرة وهكذا مدلولات ساير الاسماء ولا شك ان هذه المدلولات
متغايرة لانا نقول هذه المدلولات مفهومات وعنوانات ينتقل منها الذهن الى الذات
المقدسة المنزهة عن التجزي والتعدد والاتصاف بصفة زايدة هي تلك المفهومات وغيرها
الا ان ذاته لما لا يخفى عليها شيء ولا يعجز عن شيء اطلق عليها العالم والقادر وتعدد الاعتبار وملاحظة
الاعتبارات لا يوجب اختلاف الذات اصلا وكلها غيره هنا اربعة اشياء الاسم والمسمى والمسمي
والتسمية فالاسم الكلمة الدالة على معنى كلفظ بيت والمسمى الذات الموضوع لها تلك الكلمة
والمسمي الواضع لتلك الكلمة لتلك الذات والتسمية جعل تلك الكلمة اسما لتلك الذات
كوضع البيت لمسماها وقد يطلق التسمية على ذكر الاسم هكذا بيت والاربعة متغايرة كما يري
وهو مقتضى اللغة والعرف وقد يكون التغاير بين المسمى والمسمي بالاعتبار ثم ذكر من اسماء
الشاهد لتوضيح المقصود فقال يا هشام الخبز اسم للماكول والماء اسم للمشروب والثوب
اسم للملبوس والنار اسم للمحرق فان من قال اكلت الخبز وشربت الماء ولبست الثوب و
احرقت النار اراد بها هذه المسميات دون الاسماء واستدل من وافقنا من العامة على مغايرة الاسم

للمسمى

للمسمى بقول عايشة قالت للنبي صلى الله عليه واله ما اهجر الا اسمك حين قالت غضبا عليه لا ورب
ابراهيم ولم تقل لا ورب محمد لانه لو كان الاسم نفس المسمى لكانت هاجرة له واجاب من ذهب منهم
الى العينية بان هذا في المخلوق ولا نزاع فيه وانما النزاع في الخالق وفي ان اسمه هو المسمى لانه تعالى
في ذاته وصفاته واسمائه لا يشبه ذوات المخلوقين وصفاتهم واسماءهم وانت خبير بان هذا الفرق
تحكم افهمت يا هشام فهما تدفع به وتناضل اي تجادل وتخاصم وتبعد وتغلب به اعداءنا
والملحدين المايلين العادلين عن دين الله من الالحاد باللام على ما رايناه من النسخ حال كونهم اخذين
مع الله تعالى غيره على تضمين معنى الاخذ ونقل شيخ الطبرسي رحمه الله هذا الحديث بعينه في كتاب
الاحتجاج وفيه والمتخذين مع الله تعالى غيره من الاتخاذ بالتاء المثناة من فوق والذال المعجمة
وهو الاظهر قلت نعم فقال نفعك الله به في الدنيا والاخرة وثبتك يا هشام في الدنيا وعند المناظرة
قال هشام فوالله ما قهرني اي ما غلبني احد في التوحيد حتى قمت مقامي هذا الظاهر ان حتى ههنا للعطف
ومعناها الغاية والانتهاء كالى فما قبلها ينقضي شيئا فشيئا الى ان يبلغ اليه فلذلك وجب ان يكون
جزء من المعطوف عليه وحكم الجارة حكم العاطفة في المعنى المذكور الا في شيئين احدهما ان الجارة
بعدها جزء اخير مثل سرت اليوم حتى وقت الغروب او ما يلاقي جزء اخيرا مثل سرت اليوم حتى المغرب
بخلاف العاطفة فان بعدها لا يكون الا جزء اخيرا وثانيهما ان الجارة بعدها اسم مفرد بخلاف العاطفة
فان بعدها جملة فعلية او اسمية اذا عرفت هذا فنقول قوله حتى قمت مقامي هذا معناه حتى
قمت في مقامي هذا المقام الذي انا فيه الان او حتى بلغت مرتبتي هذه او حتى قمت من مقامي هذا المقام
الذي هو مقام تعليمه ودعائه عليه السلم على اعتبار الابتداء من زمان التكلم بقوله فوالله ما قهرني
احد واعتبار الانتهاء الى زمان القيام من مجلسه عليه السلم علي بن ابراهيم عن العباس بن معروف
عن عبد الرحمن بن ابي نجران قال كتبت الى ابي جعفر عليه السلم او قلت له الشك من العباس او من علي
وكونه من عبد الرحمن بعيد جعلني الله فداك نعبد الرحمن الرحيم الواحد الاحد الصمد المراد بالواحد
نفي التركيب والاجزاء الخارجية والذهنية عنه وبالاحد نفي الشريك منه في ذاته وصفاته
وقال ذو المفاخر صاحب العدة هما اسمان يشملهما نفي الابعاض والاجزاء والفرق بينهما من وجوه
الاول ان الواحد هو المتفرد في الذات والاحد هو المتفرد بالمعنى يعني الصفات الثاني ان الواحد
اعم موردا لانه يطلق على من يعقل وغيره والاحد لا يطلق الا على من يعقل الثالث ان الواحد
يدخل في الضرب والعدد ويمتنع دخول الاحد في ذلك وسيجيء زيادة تحقيق لهما والصمد

هو السيد الذي يصمد اليه في الامور ويفصل في الحوائج والنوازل واصل الصمد القصد تقول
صمدته اي قصدته وقيل الصمد الذي ليس بجسم ولا جوهر وسيجيئ ايضا زيادة توضيح له فلما كان كلام السائل
يحتمل امرين احدهما انا نعبد هذه الاسماء ومفهوماتها وعنواناتها وثانيهما انا نعبد مسماها
امره عليه السلام بالثاني ونهاه عن الاول على الوجه الاتم كما اشار اليه بقوله قال فقال على سبيل الكناية
او من باب المنافية ان من عبد الاسم دون المسمى بالاسماء فقد اشرك لانه عبد الهة لتعدد الاسم
وكفر وجحد اي كفر برب المستحق للعبادة وجحده لانه لم يعبده ولم يتخذه الها ولم يعبد شيئا لان عبادته
هذه هباء لا يترتب عليها ثواب او لم يعبد شيئا هو المعبود بالحق لانه اسم غيره بل اعبد الواحد
الاحد الصمد المسمى بهذه الاسماء دون الاسماء اعبد يحتمل ان يكون امرا وان يكون متكلما وحده
ثم اشار الى ان الاسماء غيره وانه ليس لها استحقاق العبادة بقوله ان الاسماء صفات وصف بها
نفسه المراد ان اسماءه تعالى كلها دالة بحسب الوضع على صفات وصف بها نفسه وصفا اعتباريا
اذ صفاته عين ذاته والدال على صفات الذات ليس نفس تلك الذات ولا نفس تلك الصفات
والمستحق للعبادة هو الذات دون غيره او المراد ان الاسماء علامات دالة وضعها لنفسه
ليعرفه الخلايق ويدعوه بها فهي مخلوقة وكل ما هو مخلوق لا يستحق العبادة باب الكون والمكان
محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن ابي حمزة قال سال نافع بن الازرق ابا جعفر
عليه السلام فقال اخبرني عن الله متى كان اي في اي وقت وزمان ثبت وتحقق وجوده فقال متى لم يكن
حتى اخبرك متى كان يعني كلما يصح ان يسال عن وجوده بمتى يصح ان يسال عن عدمه بمتى كان الشئ
لا يدخل في مقولة متى بوجوده فقط بل ان دخل فيها دخل بوجوده وعدمه جميعا ولكن
لا يصح ان يسئل عن عدم واجب الوجود لذاته بمتى لان وجوده ازلي غير مسبوق بالعدم
اصلا فلا يصح ان يسئل عن وجوده بمتى ايضا والحاصل ان السؤال عن كون الشئ بمتى انما يصح
اذا كان كونه زمانيا ووجود الواجب تعالى شانه ليس بزماني فلا يجوز ان يسئل عنه
بمتى سبحان من لم يزل ولا يزال تنزيه عليه السلام من ليس لوجوده ابتداء ولا لكونه انتهاء
ولا لذاته انتقال من العدم الى الوجود ولا من الوجود الى العدم ان يدخل في مقولة
متى وجودا وعدما او عن جميع النقايص ولواحق الامكان فردا صمدا حال عن فاعل لم يزل
اي فردا في ذاته وصفاته فلا تركيب فيه اصلا ولا يشابهه شئ قطعا صمدا اي مقصد جميع
المخلوقات ومرجعا لجميع الممكنات اذ كل مخلوق فهو في قيد الفاقة لديه وكل ممكن فهو

في ذل الحا

في ذل الحاجة اليه لم يتخذ صاحبة ولا ولدا لان اتخاذ الصاحبة تابع للقوة الشهوية والمماثلة والمجانسة
والجسمية والتركيب والانتقال من حال الى حال وقد ثبت تنزهه تعالى عن هذه الامور وكذا اتخاذ الولد مقتض
للمجانسة والمشاركة في النوع والافتقار الى من يعينه او يخلفه عنه ولحوق مرتبته بمراتب الاجسام التي
هي في معرض الزوال وقد وجب طهارة ذاته وصفاته عن جميع ذلك وفيه رد على من قال الملئكة
بنات الله والمسيح ابن الله وعزير ابن الله عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن احمد بن محمد بن
ابي نصر قال جاء رجل الى ابي الحسن الرضا عليه السلام من وراء النهر بلخ فقال اني اسئلك عن مسئلة كانه اراد
بالمسئلة جنسها لانه سئل عنها ثلث مسائل فان اجبتني فيها بما عندي اي بالجواب الحق الذي عندي
ولعل الرجل كان من اهل الكتاب واخذ ذلك من الكتب الالهية قلت بما شئت فقال ابو الحسن عليه السلام ع سل
عما شئت فقال اخبرني عن ربك متى كان متى سؤال عن حالة تعرض الشئ بسبب نسبته الى الزمان
وكونه فيه او في الان والاظهر بالنظر الى الجواب اين بدل متى وهو سؤال عن حالة تعرض الشئ بسبب نسبته
الى المكان وكونه فيه فكان متى وقع سهوا من الناسخ ويؤيده انه نقل الصدوق رحمه الله هذا الحديث
بعينه في عيون اخبار الرضا مع تغيير يسير عن احمد بن محمد بن ابي نصر وفيه اين كان بدل متى كان وكيف
كان اي هو على اي وصف وكيفية من الكيفيات المتكثرة التي لا يخلو موجود من الموجودات عنها
وعلى اي شئ كان اعتماده فقال ابو الحسن عليه السلام ان الله تبارك وتعالى اين الاين بلا اين وكيف الكيف
بلا كيف اي خلق ماهية الاين والكيف وافاض الوجود عليها فهو بلا اين ولا كيف لاستحالة
اتصافه بخلقه وايضا عدم كونه في الاين وعدم اتصافه بالكيف قبل ايجادهما يجب ان يكون كمالا
له لاستحالة اتصافه بالنقص فلا يجوز ان يتصف بنقيض ذلك بعد ايجادهما لاستحالة انتقاله مطلقا
فضلا عن الكمال الى النقص وبهذا تم الجواب عن السؤال الاول والثاني سواء وقع في السؤال الاول
اين او متى اما الاول فظاهر واما الاخير فلوقوع التلازم بين الزمان والمكان حتى انه قيل
كلما كان الشئ في الزمان كان في المكان وبالعكس فاذا افاد عليه السلام انه تعالى شانه ليس في مكان فقد افاد
انه ليس في زمان ايضا بطريق الكناية والكناية ابلغ من التصريح وبالجملة افاد انه ليس في زمان مع
شئ زايد وهو انه ليس في مكان وبقي الجواب عن السؤال الثالث فاشار اليه بقوله وكان اعتماده
على قدرته قال الفاضل القدرة هي التمكن من ايجاد الشئ وقيل صفة تقتضي التمكن وقيل قدرة الانسان
هيئة يتمكن بها من الفعل وقدرة الله عبارة عن نفي العجز عنه والقادر هو الذي ان شاء فعل
وان لم يشاء لم يفعل والقدير الفعال لما يشاء على ما يشاء ولذلك قلما يوصف به غير الباري جل شانه

واشتقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار قوته او على مقداره ما تقتضيه مشيته
وقال الصدوق في عيون اخبار الرضا يعني عليه السلم بقوله واعتقاد على قدرته اي على انه كان القدرة
من صفات ذات الله تعالى فقام اليه الرجل فقبل راسه وقال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
وان عليا وصي رسول الله والقيم بعده بما اقام به رسول الله من النواميس الالهية والقوانين الشرعية
والاحكام الربانية والاخلاق النفسانية والمراد بكون علي عليه السلم قيما بعده انه الذي قام باجراء هذه
الامور على الخلق وتقلد سياسة امورهم بامره صلعم وانكم الائمة الصادقون في كل ما اخبرتموه من
امور الدين والدنيا وانك الخلف من بعدهم الخلف من جاء بعد اخر واذا الخلف يراد به خلف الصدق
سيما اذا كان ذلك الاخر معروفا به محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين ابن سعيد عن القاسم
بن محمد عن علي بن ابي حمزة عن ابي بصير قال جاء رجل الى ابي جعفر عليه السلم فقال له اخبرني عن ربك
متى كان سال عن اول زمان وجوده فقال ويلك الويل كلمة تقال لمن وقع في هلكة وقيل هو واد في جهنم
لو سلت فيه الجبال لذابت من حره انما يقال لشيء لم يكن متى كان ضرورة ان حدوث الشيء مسبوق بعدمه
ان ربي تبارك وتعالى كان في الازل بلا ابتداء فلا يجوز ان يقال في حقه متى كان وهو لم يزل حيا
عطف على كان او حال عن اسمه والحيوة قيل هي صفة توجب صحة العلم والقدرة وقيل هي كون الشيء
بحيث تصح ان يعلم ويقدر وقال القطب المحققين في درة التاج هي عبارة عن ادراك الاشياء وهو
تعالى شانه لما كان عالما بذاته ومعلولاته كما هي على الوجه الاتم الابلغ كان حيا وليست حيوته
امرا زائدا على ذاته قائما بها بل هي عين ذاته كالعلم وسائر صفاته وقال صاحب العدة الحي هو الفعال
المدرك فهو حي بنفسه لا يجوز عليه الموت والفناء وليس محتاجا الى حياة بها يحيى بلا كيف
لان الكيفيات على اقسامها مخلوقة حادثة ومن البين انه يستحيل ان يتصف القديم الازلي الغني
على الاطلاق بالمخلوق الحادث ولم يكن له كون كيف اي لم يكن الكيف ثابتا له والواو اما للعطف
والتفسير او للحال لكان ولكان لكونه كون كيف لفظة كان اولى تامة بمعنى ثبت ونحوه والواو
للحال عن اسمه وثانيا ناقصة وكون كيف بالرفع والاضافة اسمه الظرف المقدم خبره يعني كان
ازلا والحال انه ما كان كونه كيفية حصوله ثابتا لكونه وجوده والحاصل انه ما كان كونه الازلي
كونا مكيفا بكيفية بل كان كونا منزها عن اتصافه بها واذا كان كذلك وجب تنزيهه
عنها ابدا لان ابده كان له وانه له كابده ولا كان له اين اي كان ازلا ولا كان له حيز وجهة
او حصول فيهما لان ذلك من صفات الخلق وهو منزه عن الاتصاف بها ازلا وابدا ويحتمل

ان يكون المراد بها نفي الفوق بل امكان ازلا وما كان لكونه استعداد الاتصاف بالكيف
ولا استعداد الحصول في الاين حتى ينتقل من الاستعداد الى الفعل بعد ايجاد الكيف والاين
فيقال كيف هو واين هو تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا كان في شيء هذا تعميم بعد تخصيص
لانه كما ينفي عنه الحصول في الاين كذلك ينفي عنه الحلول في الشيء اما الاول فقد عرفت واما الثاني
فلان الحلول في الشيء هو الحصول فيه على سبيل التبعية وهو على الله تعالى شانه محال لانه ان افتقر
الى ذلك المحل في وجوده فمحال لزم الاحتياج المنافي للوجوب الذاتي والغناء المطلق
وان لم يفتقر كان الحلول فيه نقصا له لان ما ليس بكمال فهو نقص وهو جل شانه منزه
عن الاتصاف بالنقص وهذا رد على النصارى القائلين بحلوله في عيسى عليه السلم وعلى بعض
المتصوفة القائلين بحلوله في العارفين ولا كان على شيء على سبيل الاستقرار عليه لانه لو كان
على شيء لزم الافتقار والنقص واختصاصه بجهة معينة وخلو بعض الجهات عنه وهو محض
وفيه رد على من تشبث بالظواهر مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى
اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ولا ابتدع لمكانه مكانا الظاهر ان المكان الاول
مصدر والمراد انه ما اوجد لكونه ما كانا اذ لو كان كونه مكانيا لكان بلا مكان اصلا فلما كان
بلا مكان قبل ايجاد المكان علم انه ليس مكانيا او المراد انه ما اوجد لحلوله وكونه ومرتبة جلاله
مكانا يحصره وهو ايجاده وانما قلنا الظاهر ذلك لانه يمكن ان يكون المكان محمولا على الظاهر وهذا
الكلام لدفع توهم من يتوهم ان له مكانا باعتبار انه موجود وكل موجود له مكان وتوضيح
الدفع ان مكانه بزعمك موجود فليس له مكان فاذا كان المكان المخلوق ليس له مكان
فالخالق للمكان اولى ان لا يكون له مكان ولا قوي بعدما كون الاشياء ليس الغرض
من تكوينها تحصيل كمال قوته والاستعانة بها في سلطانه على ما ناواه ومن كان
مكابرا او ضدا منافرا بل كونه لاظهار علمه وحكمته وانفاذ قدرته وقوته وامضاء
تقديره وتدبيره ولا كان ضعيفا ان يكون شيئا فلم يكون لجبر ضعفه وتشديد قوته
ودفع العجز عن نفسه لانه انما يحتاج الى ذلك العاجز الناقص في القدرة والقوة واما
الله تعالى شانه فقوته التي التي هي عبارة عن كمال القدرة وتمامها وبقابلها الضعف
تامة كاملة قاهرة ازلا وابدا لا علم بكمالها وتمامها وحقيقتها الا هو وهو القوي
المطلق الذي كل شيء مقهور تحت حكمه وقدرته انشاء اوجده وابقاه وانشاء اعدمه وافناه

من غير ان يتغير بذلك قوته فى الشدة والضعف فهو كان منزوعا اى متمتعا بتفرده
ولا استيحاش عنده لا استيناس قبل ان يبدع شيئا فلم يبدع الخلق ليستانس بهم ويرفع
عن نفسه الم الوحشة لان الوحشة من توابع المزاج ولواحق الجوهرية التى يا خذون جنسه
او من غير جنسه انيسا يانس بصحبته وينعم بفقده والله سبحانه منزه عن ذلك ولا يتقبله
شيئا ملكوتى الاشياء ومعلوما منها فصاعدا عليه اسم الشئ المنزه تعالى عن التشابه
بخلقه فى ذاته وصفاته اذ الوجوب الذاتى يتابى عن الاتصاف بصفات الامكان ولواحقه
ولا كان خلوا من الملك قبل انشائه ولا يكون منه خلوا بعد ذهابه وذلك لان وجود
المثات وان كان متاخرا عنها ومتقدما على ذهابها وفنائها كان وقت الانشاء متاخر
عن وقت عدمه ومتقدم على وقت ذهابه وفنائه لتحقق الترتيب والتقدم والتاخر والتوسط
بين اجزاء الزمان بالذات وبين الزمانيات بالعرض لان نسبته تعالى الى المتقدم والمتاخر
والمتوسط من الزمان والزمانيات واحدة لا يصلح ان يتعرض لها بالنظر اليه قبلية
وبعدية وحالية وماضوية واستقبالية لان هذه الامور تلحق الزمان لذاته
والزمانيات بتوسطه وقد ثبت انه تعالى منزه عن الزمان ولواحقه فلا يجرى
فى شئ من لواحقه ولا يجوز ان يقال نسبته الى الازل متقدمة على نسبته الى الابد ونسبته الى وقت
انشاء الملك متاخرة عن نسبته الى ما قبل ذلك الوقت ومتقدمة على ما بعده وكذا لا يجوز
ان يقال كونه مالك الملك حصل له حين انشائه ولم يكن له قبله ولا بعد ذهابه ولا ان يقال
كونه عالما بالملك محيطا به لم يكن قبل انشائه ولا بعد ذهابه بل الاشياء كلها كلياتها وجزئياتها
حاضرة بذواتها وصفاتها عنده ازلا وابدا لا باعتبار انها كانت قديمة لبطلان ذلك بل باعتبار
انه لا يجرى فيه عز وجل الزمان واحكامه الا ان الوهم لالفه بالمحسوسات وانسه بالزمانيات
يتابى عن قبول ذلك ويتخيل ان الشئ كيف يكون حاضرا عنده قبل كونه قياسا له تعالى بخلقه
فان ما حضر عندنا الان لم يكن حاضرا عندنا فى الزمان السابق فيختلف نسبته الينا ونسبتنا
اليه بالتقدم والتاخر والحضور وعدمه واما العقل الصريح والذهن الصحيح اذا عرى
عن شبهات الاوهام وجرد البارى عن توابع الامكان ولواحق الزمان ولاحظ انه
لا امتداد فى جانب قدسه الحق وان الامتداد انما هو فى هذا العالم يحكم حكما جازما بانه
تعالى عالم قادر مالك قاهر قبل ايجاد الخلق وبعده وبعد افنائه بلا تغير ولا تبدل ولا انتقال

محل

من حال الى حال ويمكن ان يقال المراد باللفظ الملك فى قوله عليه السلم ولا يكون خلوا من الملك
قبل انشائه السلطنة ومن ضرورة الخلق والمملوك على سبيل الاستخدام والمقصود انه لا يخلو من
السلطنة قبل ايجاد الخلق اذ سلطنته بعلمه وقدرته على الممكنات عند اصحاب العصمة عليهم السلم
سواء اوجد الممكنات او لا لم يزل حيا بلا حيوة قائمة بذاته وفيه تنزيه لحيوته عن التشابه بحيوة
خلقه صفة زائدة على ذواتهم منشا لعلمهم وقدرتهم ولما حيوته تعم نفس ذاته باعتبار انه
يصدر عنه افعال الاحياء على نحو الكمال ومحكما قادرا قبل ان ينشئ شيئا اما انه ملك فلما عرفت
انه لا يكون خاليا من الملك قبل انشائه ولما انه قادر فلان القادر هو الذى ان شاء فعل وان شاء
لم يفعل وهو الله سبحانه كذلك لانه فعله مترتب على ارادته ومشيته اذا اراد شيئا يقول له
كن فيكون وملكا جبارا بعد انشائه الكون فى تعلق الانشاء بالكون اشارة الى الجعل البسيط
بافاضة الوجودات وفى صحة تعلق الجعل بالمهيات كلام طويل مذكور فى موضعه والجبار
من اسمائه تعالى مبالغة من الجبر لانه يجبر مفاقر الخلق ويكفيهم اسباب الرزق ويصلح نقايص حقايق
الممكنات باعطاء الوجود وما يتبعه من الخيرات والكمالات او لانه يجبر طبايع الموجودات
على لوازمها واثارها التى ليست فى وسعها وقدرتها او لانه يجبر الممكنات على الطاعة
والانقياد ولله يسجد من فى السموات والارض طوعا وكرها وظلالهم بالغدو والاصال
او لانه يقهر الاشياء فى الايجاد ويوجدها كيف يشاء والله خالق كل شئ وهو الواحد القهار
او لانه لا يناله لعلوه ايدى التفكر من قولهم للنخل الطويل العالى جبار لبعده عن تناول اليد
او لانه يكسر اعناق الجبابرة ويقمع شوكة القياصرة بالنوايب والمصايب فليس لكونه
كيف ولا له اين اذ الكيف والاين خلقان من خلقه فلو كان لكونه كيف واين لكان هو محتاجا
الى خلقه فى ملكه وقدرته وابديا فى كونه ملكا قادرا جبارا على الاطلاق قبل الانشاء وبعده
ولا له حد عرفى لانه لا اجزاء له وما لحد العرفى فى اغلب ما يتالف من اجزاء الحقيقة ولا لغوى وهو النهايات
المحيطة بالجسم والجسمانيات مثلا فيقف عندها لان ذلك من لواحق الكم وتوابعه والواجب
بالذات ليس بكم ولا محل له فامتنع ان يوصف بالنهاية ولا يعرف بشئ تشبيها هذا فى اللفظ
خبر وفى المعنى نهى عن تشبيهه بخلقه وادعاء معرفته بذلك ردا على الفرق المجسمة والمصورة
تعالى الله عما يقول الظالمون ولا يهرم لطول البقاء الهرم بالتحريك كبر السن وقد هرم الرجل
من باب لبس واهرمه الله فهو هرم ووجه ذلك ان الهرم انما يحصل بتغير المزاج وانفعاله

وانكسار القوى وضعفها لطول الزمان وتوارد نوائبه وتواتر مصائبه والله سبحانه
سرمدي لا زماني وليس له مزاج ولا يعرض له انفعال وانكسار وضعف ولا يصعق لشيء
اي لا يفزع او لا يموت او لا يغشى عليه للخوف من شيء لانه تعالى فوق كل شيء قاهر عليه يقدر على
اعلائه طرفة عين بل اقل من ذلك فكيف يصعق خوفا منه ولان الصعق تابع للانفعال
وهو سبحانه منزه منه بل لخوفه تصعق الاشياء كلها في اطباقها وصوامتها ونباتاتها
وجماداتها ومجسماتها ومجرداتها وهذا مما لا شبهة فيه فان من رفع حجاب الغفلة بينه
وبين ربه ونظر الى كمال كبريائه وعظمته وقدرته وقهاريته وغنائه عن الخلق ثم نظر الى حال
نفسه وغاية فقره وفاقته وعجزه وشدة احتياجه اليه سبحانه ونظر الى ما ياتي عليه في القبر
والحشر من احوال البرزخ واحوال القيمة وهو لا يدري انه من اهل الكرامة والثواب او من اهل
الخذلان والعقاب لصار مغشيا عليه من الخوف او مات فجاة ولكن قساوة القلوب في
الاكثر جعلتها فارغة من الخوف بل صيرتها اشد من الحجارة كما قال سبحانه ثم قست قلوبكم
من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار وان منها
لما يشقق فيخرج منه الماء وان منها لما يهبط من خشية الله وما الله بغافل عما تعملون كان حيا
بلا حيوة حادثة اي مسبوقة بالعدم لان حيوته لو كانت حادثة لكان تعالى ميتا قبل
حدوثها غير حي وكان محتاجا في حدوثها الى غيره ضرورة ان الشيء لا يقدر على ايجاد
حيوة نفسه وكان قابلا للتغير ومحلا للحوادث واللوازم كلها باطلة بالعقل والنقل
والفرق بين هذا الكلام وبين ما سبق انه نفى بمثل الكلام ان يكون له حيوة حادثة ونفى بما
سبق ان يكون له حيوة قديمة زائدة على ذاته ولا كون موصوف النفي راجع الى القيد
والمراد انه ليس له وجود موصوف بكونه زائدا عليه لان وجوده عين ذاته او بكونه
في زمان او مكان لان وجوده منزه عنهما او المراد انه ليس له وجود موصوف محدود
بحد حقيقي يخبر عن ذاتياته او بحد ونهاية اذ ليس لوجوده اجزاء ولا حد ولا نهاية
وبالجملة وجوده لا يتصف بصفة اصلا كما لا يتصف ذاته بها اذ كل صفة مغايرة للموصوف
لان قيام الصفة بالموصوف وقيام الموصوف بذاته لا بالصفة واذا كان بين الصفة
والموصوف مغايرة فلو اتصف وجوده بصفة لزم التكثر والاحتياج المنزه عنهما
عالم القدس وجلال الحق ولا كيف محدود الظاهر انه اراد بالكيف المعنى المعروف والنفي راجع

اليه

اليه لوجوب تنزيه الخالق عن الكيفيات التي هي من خواص خلقه وانما وصفه بما هو من
لوازمه اعني المحدودية بالنهاية والحد الحقيقي او توارد الافراد على سبيل التعاقب للاشعار
بان هذا الوصف في الحقيقة علة لوجوب تنزيه الحق عن الموصوف به لبرائته عن الحد
والنهاية وقبول توارد افراد الكيف عليه ويحتمل ان يراد بالكيف المعنى الاعم الشامل لمطلق
الصفات والنفي ح راجع الى المجموع باعتبار القيد فيكون فيه اشارة الى ان له كيفا غير
محدود اعني الصفات الذاتية بل انه تعالى وان اطلاق الكيف عليه على سبيل التجوز وقد
اشار اليه ابو عبد الله عليه السلم في باب اطلاق القول بانه شيء بقوله ولكن لا بد من اثبات
ان له كيفية لا يستحقها غيره ولا يشارك فيها ولا يحاط بها ولا يعلمها غيره ولا اين موقوف عليه
حذر المجرور اما لرجع اليه سبحانه ومعنى موقوف الاين عليه احاطته عليه بما او راجع الى الاين
ومعنى وقوفه على الاين استقراره فيه وذلك لاستلزامه ان يكون تعالى شانه محتويا بالحواية
ومتحيزا بحيز ومستقرا في جهة وكل ذلك محال بالضرورة ولا مكان جاور شيئا خبر جاور اما
ما راجع الى المكان والوصف للكشف والايضاح او راجع الى الله سبحانه بحذف العائد وذلك
لان كونه حالا في المكان ومجاورا فيه لشيء تابع الجسمية ومستلزم للنقصان اللازم للامكان
فليس سبحانه في الاين والمكان بمعنى الوقوف عليها والحلول فيهما وهو في كل اين او مكان
بمعنى العلم والاحاطة وهذا تاكيد للسابق انه لا يجوز ان يسال عنه باين فيقال اين هو قال
الجوهري اين سؤال عن مكان اذا قلت اين زيد فانما تسال عن مكانه او باعتبار الوصف فان
المصنف هنا نفى ان يكون مجاورا لشيء دون شيء باعتبار كونه في مكان قريب من الشيء الاول
والمصنف في السابق نفى ان يكون واقفا على المكان حالا فيه والله اعلم بل حي يعرف الفعل اما
على البناء للفاعل اي يعرف الاشياء والامكنة وما فيها قبل ايجادها وبعده وللاضطراب ح
وجه ظاهر كانه قال وليس له مكان بمعنى الحلول فيه بل هو حي في جميع الامكنة او معروف عند
اولي الالباب بتعقل صرف بريء من علائق المواد مجرد عن ادراك الحواس وتوابع ادرا
كاتها من الوضع والاين والمكان والاضطراب على هذا اظهر وملك لم يزل ذكر الملك ثلث
مرات الاول لبيان انه ملك قبل الانشاء والثاني لبيان انه ملك بعد الانشاء والثالث
وهو هذا لبيان انه ملك ازلا وابدا اي كان ملكا ابدا فهو ملك دائما وسلطنته
ازلا بلا غاية وآخرا بلا نهاية له القدرة والملك تقديم الظرف لقصد الحصر اي له القدرة

الكاملة على جميع الاشياء اذ كل موجود فهو منته في سلسلة الحاجة اليه وهو تعالى مبدا
وجوده وساير ما يعد سببا له فانما هو واسطة بجعله وله الملك على الاطلاق فكل مالك
مع ما في يده فهو مملوك له فاذن لا قدرة ولا ملك في الحقيقة الا لله انشاء ما شاء حين شاء
عن شيء اي بمجرد مشيته وارادته بلا آلة ولا حركة ولا روية ولا مادة فقد ظلم نفسه وكفر
بالله العظيم من قال انه فاعل بالايجاب لا قدرة له على فعله ومن قال انه لم يوجد الاشياء اولا
ولم يقدر على ايجاد غيره ومن قال انه يحتاج في خلق شيء الى المادة فان ذلك ليس من صفة ربنا
جل شانه لا يحد ولا يتبعض باجزاء مقدارية لان القابل للتحديد والتبعيض له جزء وكل
ذي جزء مفتقر الى جزئه الذي هو غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن في ذاته وكل ممكن في ذاته
يفتقر في وجوده الى غيره والواجب الوجود لذاته لا يفتقر الى الغير اصلا لا في الوجود ولا في غيره
ولا يفنى بل وجوده ازلي ابدي سرمدي لا يطرأ عليه العدم والفناء لان الوجوب
الذاتي والقدم مناف لطريان الفناء والعدم ولان الفناء اما لانقطاع القوة المزاجية
او لميل كل شيء بطبعه الى مبدائه ليعود اليه كما بدا منه او لاعدام الفاعل اياه او لطريان
شيء اخر من الحوادث عليه وكل ذلك عليه سبحانه محال كان اولا بلا كيف ويكون اخرا
بلا اين اوليته عبارة عن كونه قبل وجود الممكنات واخريته عبارة عن بقائه بعد فنائهم
وما وقع في بعض الروايات من نفي الاولية والاخرية عنه فانما المقصود منه نفي الاولية
والاخرية الزمانيتين واقتران سلب الكيف مع الاولية وسلب الاين مع الاخرية
اما لمجرد الذكر لا لامر يقتضيه اذ لو عكس لكان ايضا صحيحا او لان اقدام الوهم الى اعتبار الكيف
مثل زيادة الصفات المخصصة القايمة به في مرتبة الاولية الحاصلة قبل ايجاد الاين والاينيات
اظهر من اقدامه الى اعتبار الاين له في تلك المرتبة فلذلك ذكر سلب الكيف مع الاولية ويمكن
ان يقال اوليته عبارة عن اعتبار كونه مبدا لكل موجود واخريته عبارة عن اعتبار كونه
غاية ومفصلا لكل ممكن والحاصل انهما اعتباران اضافيان يحدثهما العقول للذات المقدسة
وذلك انك اذا لاحظت ترتيب الموجودات في سلسلة الحاجة اليه سبحانه وجدته
بالاضافة اليها انه اول اذ كان انتهاؤها في سلسلة الحاجة الى الغني المطلق فهو اول بالعلية
والشرف واذا اعتبرته بالنظر الى ترتيب السلوك ولاحظت منازل السالكين في منازل عرفانه
وجدته اخرا اذ هو اخر ما يرتقي اليه درجات العارفين ومعرفته والوصول اليه هي الدرجة

القصوى

القصوى والمنزل الاخر للسالكين في حين لا مكان وعلى ما ذكرنا لا يرد ان كل ما يصح له من الصفات
كان له بعد استحقاق واحد لجميعها ابدا فلا يكون استحقاقه لبعضها سابقا على استحقاقه لبعض اخر
فلا يصح ان يقال مثلا استحقاقه للاولية قبل استحقاقه للاخرية ولا استحقاقه للعالمية قبل استحقاقه
للقادرية لاستحالة تغير الاوصاف واستحقاقه فيه وانما لا يرد ذلك لان استحقاقه لهما بالنظر
الى الذات سواء لا ترتب فيه ولا تقدم ولا تاخر ولا ينافي ذلك التفاوت بحسب الاعتبار لان
اعتبار التفاوت لا يستلزم التفاوت بالنظر الى الواقع لا يقال قد ثبت انه تعالى لا يتصف بصفة
زايدة فكيف يوصف بالاولية والاخرية لانا نقول الاولية والاخرية من الاوصاف
الاضافية الصرفة والنعوت الاعتبارية المحضة على انهما راجعتان الى السلب كالصفات
الذاتية فان الاولية راجعة الى انه ليس للموجودات مبدا غيره والاخرية راجعة الى انه ليس
لها غاية ومفصل غيره واما انه تعالى بلا كيف ولا اين في لحاظ الاولية والاخرية له تعالى
فلانه لا كيف ولا اين له في مرتبة عليته للكاينات والكيف والكيفيات والاين والاينيات
بالضرورة واذا خلى من الكيف والاين في تلك المرتبة لم يجز اتصافه بهما ابدا والا لزم انتقاله
من نقص الى كمال او من كمال الى نقص وهو على الواجب بالذات محال وكل شيء هالك الا وجهه
اقتباس من القرآن المجيد وحجة لما ذكره من انه اول بلا كيف واخر بلا اين وبيان ذلك ان ضمير وجهه
راجع اليه سبحانه والوجه بمعنى الذات والمعنى ان كل موجود من الموجودات وان كان
ماخوذا مع الوجود فهو هالك باطل ازلا وابدا في ذاته لعدم استحقاق الوجود نظرا الى ذاته القابلة
للعدم الا ذاته المنزهة عن الاحتياج الى الغير فان وجوده الواجبي لكونه عين ذاته حق ثابت باق
ازلا وابدا ومنه نشا وجود ساير الموجودات على النظام الافضل والترتيب الاكمل واذا كان
كذلك فهو المستحق لاولية الوجود لكونه مبدا واخريته لكونه غاية ومفصلا وهو المستحق ايضا لانتفاء
الكيف والاين عنه الذي ذكرناه في تفسير هذه الاية الكريمة اشار اليه بهمنيار في التحصيل
حيث قال الحق يطلق على شيء يكون الاعتقاد صادقا بسبب ذلك الشيء ومع صدق الاعتقاد
يكون ذلك الشيء دايما ومع دوامه يكون لذاته لا لغيره واذا كان كذلك فكل شيء بالقياس الى ذاته
باطل وبه حق وهو احق بان يكون حقا فلذلك كل شيء هالك الا وجهه انتهى ولهذه الاية معنى
اخر ذكره الصدوق في اول كتاب الاعتقادات حيث قال ومعنى الوجه في هذه الاية الدين
والوجه الذي يؤتى الله منه ويتوجه به اليه وهذا الذي ذكره رحمه الله نقله المص في باب النوادر

عن ابي عبد الله ع له الخلق والامر اله ايجاد الاشياء لا ينازعه احد وله الامر النافذ الذي
لا يتابى منه شيء والمشهور ان الاول اشارة الى عالم الخلق وهو عالم الجسم والجسمانيات والثاني
اشارة الى عالم الامر وهو عالم الروح والروحانيات ولا يبعد ان يراد بالاول الخلق الممكنات
مطلقا وبالثاني وضع الشرايع والامر التكليفي تبارك الله رب العالمين اي تنزه عن النقص
والاتصاف بصفات الامكان الله الذي احدث عالم الخلق واخرجه من حد النقص الى حد
الكمال وربى كل شيء واعطاه ما يليق به من الصفات والاحوال ويلك ايها السايل العاد
كلمة الويل لشرة غيظه ع من السايل لما سمع منه في شان البارى ما لا يليق به ان ربي لا تغشاه
الاوهام الغشاء الغطاء والغشيان بالكسر الاتيان تقول غشيته اذا اتيته يعني لا تاتيه الاوهام
ولا تحيط به اذ الوهم انما يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات ويمكن ان يراد بالاوهام
النفس وقواها لان النفس في معرفة الصانع كالوهم في انهما احاطت به ليس هو الصانع
جل شانه ولا تنزل به الشبهات لان الشبهة انما تحصل من مزج الباطل بالحق وعدم التميز
بينهما والله سبحانه عالم السر والخفيات فلا ينزل في ساحة علمه الجهل والشبهات ويحتمل ان يراد
انه لا ينزل به شبهات الاوهام فان كل ما مثله الوهم فهو بعيد عن قدسه جل ذكره ولا يجار
من شيء اما من جار الرجل يجار حيرة اذا تحير في امره ولم يعرف وجه الفضل فيه فهو حيران
فيكون فيه اشارة الى كمال علمه بالاشياء او من اجاره بالجيم يجيره اجارة اذا اغاثه من شدة
وانقذه منها ولا يجار ح مبني للمفعول يعني انه سبحانه لا ينزل به مصايب حتى يغيثه او لا يمنع
منه احد وتعديته بعلى لتضمين معنى النصرة ولا يجاوزه شيء اما بالجيم والزاء المعجمة اي لا يسير
عليه شيء ولا يخلفه وراءه لان ذلك من صفات الانسيات او لا يتجاوز شيء عن حكمه وقدرته
لان حكمه جار على جميع المخلوقات وقدرته شامل لجميع الممكنات واما بالجيم والراء المهملة
اي لا يستقر شيء في جواره اذ ليس له مكان ونسبته الى الاماكن بالعلم والاحاطة على السواء
ولا تنزل به الاحداث اي لا تنزل به نوايب الزمان وحوادثه لانه ليس بزماني ولاستحالة
انفعاله عن الغير وتغيره من حال الى حال او لا تنزل به الاعراض لاستحالة ان يكون
محلا للعوارض ولا يسال عن شيء فعله او لم يفعله لانه مالك قوي على الاطلاق وسلطان
عظيم بالاستحقاق ومتوحد بالعظمة والجبروت وعليم تام بالملك والملكوت وكل ما سواه
فهو مملوك له وليس للمملوك ان يسال مالكه لم فعلت هذا وتركت ذلك سيما اذا كان

المالك

حتى يغيثه احد وهو الذي
يغيث من ليشاء وهو سبحانه وقد
اشار جل شانه بقوله قل بيده
ملكوت كل شيء وهو يجير ولا
يجار عليه اي لا يغيثه مع

المالك عالما عليما بالمصالح والمفاسد كلها ولا يستلزم على شيء فعله او تركه لتمام امره وكمال
علمه واستقامة فعله واتقان حكمه فلا يعرضه فيما اقتضاه غلط ولا يلحقه فيما قدره شك
وندامة لان ذلك من توابع نقص العلم ولوازم قبوله للشدة والضعف وهو سبحانه
منزه عن جميع ذلك ولا تاخذه سنة ولا نوم لانهما من خواص الحيوانات القابلة للفتور
والتعب والالم اذ السنة فتور يعرض القوى قبل النوم وسببها وقوف الاعضاء
عن العمل بسبب تحلل الارواح البدنية وضعفها ورجوعها الى الاستراحة والنوم حال
يعرض الحيوان من استرخاء اعصاب الدماغ من رطوبات الابخرة المتصاعدة بحيث
تقف الحواس وتتعطل عن افعالها لعدم انصباب الروح الحيواني اليها له ما في السموات وما
في الارض وما بينهما من المجردات والمركبات وغيرها وما تحت الثرى اي التراب الندي
يعني به الارض والغرض من ذكر الايتين نفي تشبيهه بخلقه والدلالة على كمال قدرته وارادته
ووحدته وتفرده في الالهية والربوبية وتوحده في الخالقية والمالكية ولقد راعى عليه السلم
في هذا الحديث حفظ المقصود وهو تنزيه الواجب عن صفات خلقه من ان يتلقاه
وهم المخاطب بتغييره بالكلية حيث كلما نفى عنه صفات غيره لا يتوهم ارادة نفيها بذكر صفات
لا يتوهم لئلا يتبادر وهم الى نفي الصفات باعتبار نفي الموضوع فليتامل على من اصحابنا
عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال اجتمعت اليهود الى راس الجالوت وهو من اعاظم
علمائهم واحبارهم وقيل الراس سيد القوم ومقدمهم وجالوت اسم عجمي والمراد به مقدم بني الجالوت
في العلم فقالوا له ان هذا الرجل عالم يعنون امير المومنين عليه السلم فانطلق بنا اليه فسأله فاتوه
فقيل لهم هو في القصر فانتظروه حتى خرج وفي بعض النسخ حتى يخرج وهو يفتقر الى اعتبار
حذف في الكلام كما لا يخفى على العارف بالعربية فقال له راس الجالوت جئناك نسألك فقال
سل يا يهودي عما بدا لك فقال اسألك عن ربك متى كان لما سال عن زمان وجوده وكان
السؤال عنه مختصا بالموجودات الزمانية التي لا تخلو من كون حادث وكيف وكم وغاية
ونهاية وقبل وبعد نفى عليه السلم عنه تلك المعاني للتنبيه على انه لا يصح السؤال عنه بمتى
فقال كان بلا كينونية كان بلا كيف كان بلا كون حادث قال الجوهري يقول كان كونا وكينونة شبهوه
بالحيدودة والطيرورة من ذوات الياء ولم يجئ من ذوات الواو على هذا الا حرف
كينونة وهيعوعة وديمومة وقيدودة واصله كينونة بتشديد الياء فحذفوه

كما حذفوا من جبن فميت ولو خلك لقالو كونه ثم انه ليس في الكلام فعلو لول واما
الحبيد وة فاصلة مغلولة بفتح العين فسكنت ولعل المراد ان وجوده تم شانه نفي ذاته
المقدسة القديمة باعتبار انها مبدا للاثار العجيبة والافعال الغريبة وليس وجوده حادثا
ولا زايلا حتى يسال عنه بمتى اذ لو كان حادثا او زايلا فاما ان يكون منه او من غيره والاول
باطل لاستحالة ان يكون الشيء علة لوجود نفسه والا لزم تحقق الوجود قبل تحققه وكذا
الثاني لامتناع احتياج الواجب بالذات في وجوده الى الغير كان بلا كيف كان المراد انه كان
بلا صفة زايدة عليه والا لزم تعدد الواجب ان كانت تلك الصفة واجبة بالذات
او احتياجه الى الغير ان كانت ممكنة او المراد انه كان ولم يكن كونه مكيفا بكيفية اصلا
فلا يسال عن كونه بمتى لان هذا السؤال الى غايته فيما له كيفية كان لم يزل بلا كم متصل ومنفصل
مثل الجسم والسطح والخط والزمان والعدد والحاصل ان كونه لم يزل منزه عن الكمية
الامتدادية والعددية لان الكمية امر عرضي والوجود الازلي بريء منه ولان الكم
مطلقا يقبل القسمة والتجزية والمساوات واللامساوات وقد تنزه قدس الحق الثابت
الازلي عن قبول هذه الامور فبلا كيف ولعل المراد سلب الكيف هنا سلب جنسه الشامل
للكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية والكيفيات
المختصة بالكم وفي السابق سلب صفات زايدة باعتبار الزيادة او المراد هنا سلب
الكيفيات المختصة بالكم لقرينة مقارنته معه وفي السابق سلب ما عداها من الاقسام
الثلثة الاول او المراد هنا انه لم يزل بذاته غير مكيفة بكيفية وفي السابق ان كونه
ووجوده غير مكيف بها وعلى التقادير لا يلزم التكرار مع ان الاتحاد والتاكيد ايضا
محتمل كان ليس له قبل لاستحالة حقيقة ولكنه مبدا لجميع الموجودات على تفاوت
مراتبها في الموجود والكمال فليس شيء منها قبله هو قبل القبل بلا قبل اي هو
قبل كل من فرض له القبلية من غير ان يكون شيء قبله والحاصل انه متقدم على كل ما له
تقدم على شيء من غير ان يتقدم عليه شيء بمعنى هو الاول على الاطلاق ولا شيء قبله
لما عرفت من وجوب انتهاء سلسلة الوجود والحاجة اليه ويحتمل ان يكون المراد
انه قبل كل من يتصف بالقبلية ولا يتصف هو بها لامتناع اتصافه بالصفات
بل قبليته عبارة عن عدم تقدم شيء عليه او المراد انه قبل كل شيء وليست قبليته قبلية

زمانية

زمانية بل قبلية سرمدية ولما يكن قبلية المطلقة ظاهر الدلالة على بقاء وجوده ابدا وعدم
انتهائه في جانب الابد الى غاية وعلى كونه ازليا وعدم انتهائه في جانب الازل الى نهاية
اشار اليهما بقوله ولا غاية ولا منتهى بالجر عطفا على قبل والمنتهى النهاية وقد يطلق
على امتداد يحل لها يعني هو قبل القبل بلا غاية ينقطع وجوده عند البلوغ اليها
لان انقطاع الوجود من لواحق الامور الزمانية المحدثة الكائنة الفاسدة وقد بينا انه
تعالى ليس بزماني وايضا هو واجب الوجود فيمتنع ان ينقطع وجوده ويلحقه العدم
وكذلك هو بلا نهاية ينتهي اليها وجوده في لحاظ اوليته والا لكان مسبوقا بالعدم
وهو على واجب الوجود لا انه محال وينبغي ان يعلم ان الغاية كما صرح به علماء العربية وغيرهم
لها معان الاول النهاية والثاني المسافة الملحوظة معها الامتداد الكمي والثالث الباعث
على الفعل وهو الذي يسمونه بالعلة الغائية وهو قد يكون في الوجود الخارجي متاخرا
عنه مثل التاديب في قولنا ضربت تاديبا وقد يكون متقدما عليه مثل الجبن في قولنا
قعدت عن الحرب جبنا وقد تكرر ذكر الغاية في هذا الباب والعاقل اللبيب يعرف
من هذه المعاني ما يناسب كل موضع انقطعت عنه الغايات اي انقطعت عنه المسافة الحسية
والعقلية او انقطعت عن وجوده النهاية فزالت قبل الوصول اليه وهذا تاكيد
للسابق او انقطعت عنده العلة الغائية فلم تتجاوزه الى غاية اخرى فوقه لانه غاية
فوق الغايات كما اشار اليه بقوله فهو غاية كل غاية لانه نعم اخر ما يقصده السالكون
في سكناتهم وغاية ما يطلبه العارفون في حركاتهم في الوصول اليه بل هو غاية فوق
غاياتهم وغاياتهم ومقصد فوق مراداتهم ومطالبهم كما دل عليه قوله تعم وان الى
ربك المنتهى[2] فلا محيص منك وانت الموعد لا منجا منك يعني الا اليك والمنتهى هو الغاية
وبالجملة هو الله نعم غاية لكل موجود ونهاية لكل غاية ومقصود ومرجع لكل مضطر
مطرود ولا معدل عنه ولا مقصد فوقه ولا ملجأ الا هو ولا منجا منه الا اليه فال
راس الجالوت امضوا بنا فهو اعلم مما يقول فيراى في قصصه لم يهم ولعل اليهودي
حسبه كلام معدن العلوم النبوية ومخزن الاسرار الالهية فلذلك لم ينظر اليه
بعين الطاعة اليه والانقياد اوفهم ولكن اعرض عنه للرياسة والعناد والله ولي
التوفيق واليه هداية الطريق وبهذا الاسناد ليس لهذا مرجع ظاهر كانه اراد بهذا الاسناد

[2] وقوله تعم ولا الله مرجعكم جميعا
وقول امير المؤمنين عم وانت المنتهى

ليس لهذا مرجع ظاهر كلنزا لدىجز الاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن احمد بن محمد بن ابى نصر
عن ابى الحسن الموصلى عن ابى عبد الله عليه السلم قال جاء حبر من الاحبار الحبر بالكسر او الفتح
عالم من علماء اليهود والكسر افصح لانه يجمع على الافعال دون الفعول وهو الراجح عند
الفراء وتوقف الاصمعى فى الترجيح فقال ابو عبيد والذى عندى انه الحبر بالفتح ومعناه
العالم بتحبير الكلام والعلم وتحسينه ويرويه المحدثون كلهم بالفتح الى امير المؤمنين عليه السلم
فقال يا امير المؤمنين خاطبه بذلك على الرسم والعادة والا فاليهود لا يعتقدون بايمان
هذه الائمة متى كان ربك فقال ثكلتك امك ثكلت المراة ولدها مات منها ثكلا وثكلا
كذا فى المغرب والدعاء بذلك شايع عند العرب وان لم يكن الام موجودة ومتى لم يكن
حتى يقال متى كان يمكن ارجاعه الى قياس استثنائى تقريره لو صح السوال عنه بمتى كان صح السوال
عنه بمتى لم يكن والتالى باطل فالمقدم مثله اما بيان الشرطية فان متى كان سوال عن
اول وجوده وكلما كان الشئ حادثا فى وقت كان عدمه سابقا عليه فكما صح ان يقال
متى كان صح ان يقال متى لم يكن واما بطلان اللازم فلان وجوده قديم ازلى ليس مسبوقا
بالعدم فلا يصح ان يقال متى لم يكن كان ربى قبل القبل بلا قبل فلم يزل سرمدا وبعد البعد بلا بعد
يعرف بالمقايسة وقد انكل واحدة من القبلية والبعدية بكمالها فكمال قبليته
سلب قبلية شئ عنه وكمال بعديته سلب بعدية شئ عنه فلا يكون شئ قبله ولا
بعده ولا غاية اى ولا نهاية لوجوده فى جهتى القبلية والبعدية لكونه ازليا وابديا
ولا منتهى لغايته اى ليس نهاية لامتداد او ليس محلا لغاية ونهاية اذ ليس له كمية مقتضية
لاتصافه بالاطراف والنهايات ولاقترانه بالامتداد والغايات كما اشار اليه امير
المؤمنين عليه السلم فى بعض خطبه بقوله ليس بذى كبر امتدت به النهايات فكبرته تجسيما
ولا بذى عظم تناهت به الغايات فعظمته تجسيدا انقطعت الغايات عنه فهو منتهى كل غاية
رغبة الخلايق ومفزعهم فى المهمات والمقاصد وفى الادعية الماثورة يا منتهى غاية
السائلين وفى الصحيفة السجادية اللهم يا منتهى مطلب الحاجات وسر ذلك ان لكل شئ
مستقرا يستقر فيه اذا بلغ اليه ومستقر القلوب والفواد الذى اذا بلغت اليه
تطمئن ولا تطلب سواه هو الله تعالى شانه فقال يا امير المؤمنين فنبى انت لعل
منشاء الاستفهام ان السائل كان قد قرا فى الكتب الالهية ان ما ذكره عليه السلم من صفات

الرب

الرب فانه لا يخبر به الا نبى بتعليم ربانى فقال ويلك انا عبد من عبيد محمد صلى الله عليه
واله وما ذكرته شفاها سمعته منه وهو اخبرنا به من طريق الوحى قال الصدوق رحمه الله
يعنى بذلك عبد طاعته لا غير ذلك وروى انه سئل عليه السلم اين كان ربنا قبل ان يخلق سماء
وارضا فقال عليه السلم اين سوال عن مكان اى عن حصول شئ فى المكان لا عن حقيقته ولا
اين زيد تسئل عن حصوله فى المكان المعين وكان الله ولا مكان اذ المكان امر حادث مخلوق
فلا يصح ان يسئل منه بأين على بن محمد عن سهل بن زياد عن عمرو بن عثمان عن محمد بن يحيى عن
محمد بن سماعة عن ابى عبد الله عليه السلم قال قال راس الجالوت لليهود ان المسلمين يزعمون ان عليا
من اجدل الناس اى اقواهم فى المجادلة والخصام واشدهم فى المناظرة والكلام وافصحهم بيانا
واطلقهم لسانا واعلمهم فى فنون العلم كلها بحيث لم يسبقه سابق ولا يلحقه لاحق اذهبوا
بنا اليه لعلى اساله عن مسئلة واخطئه فيها اخطاه وخطاه الا انه لم يصب الصواب كذا فى
تاج المصادر وخطاه تخطيه اذا نسبه الى الخطاء فقال له اخطات فاتاه فقال يا امير
المؤمنين انى اريد ان اسئلك عن مسئلة قال سل عما شئت دل هذا على انه عليه السلم كان بحرا زاخرا
فى العلوم وانه كان لا يخفى عليه شئ كما يدل عليه قوله عليه السلم سلونى قال بعض العامة هو اول قايل
بهذه الكلمة ولم يقلها احد غيره وفيه دلالة على انه ليس لعلمه نهاية قال يا امير المؤمنين متى كان ربنا
قال له يا يهودى انما يقال متى كان لمن لم يكن فكان اى لمن لم يكن موجودا فوجد فيسال بمتى عن زمان
وجوده واما من كان موجودا فى الازل قبل وجود الزمان بلا بداية لوجوده فلا يصح ان يسال
عنه بمتى كان متى كان الظاهر انه بدل عن مقول انما يقال وهو متى كان او تاكيد له ويحتمل ان يكون
اعادة للسوال بعينه للمبالغة فى انكاره وعدم استقامته لثبوت ما ينافيه كما اشار اليه بقوله
هو كاين بلا كينونية كاين اى هو موجود بلا كون حادث فلا يدخل كونه فى مقولة متى
لان متى سوال عن الكون الحادث المسبوق بالعدم وفيه تنبيه على انه ليس المراد بكونه ههنا
من مفهوم الكون عند الاطلاق اعنى الحدوث بل الوجود المجرد عن الحدوث والزمان كان
بلا كيف من الكيفيات المعروفة فى خلقه لان اتصافه بها نقص لايق بالممكنات المفتقرة
من جميع الجهات ولما كان هنا مظنة ان يقول اليهودى كيف يكون الشئ بلا كون حادث
وبلا كيف اجاب عنه عليه السلم على سبيل الاستيناف بقوله يكون اى يكون جل شانه بلا كون
حادث وبلا كيف بلى يا يهودى ثم بلى يا يهودى كررها لان بلى الة لاثبات ما انكره

الخاطب ومعناه صريحاً او ضمناً ولما كان ما نفاه المخاطب هنا شيئين اتى عليه السلام بالاثبات
مرتين ثم اوضح ذلك بقوله كيف يكون له قبل يعني لا يكون له قبل فلا يكون له حدوث ولا كيف
لان الكيف من الاوصاف الحادثة التي لا يتصف بها غير الحادث واما انه لا قبل له فاشار اليه
بقوله هو قبل القبل بلا غاية اي بلا نهاية في جانب الازل ولا منتهى غاية اي لا نهاية لامتداد
او لا امتداد له نهاية ولا غاية انتهاء والاضافة بيانية والمقصود نفي الانتهاء عنه في جانب
الابد وبالجملة نفي اولاً ان يكون له ابتداء وثانياً ان يكون له امتداد ونهاية وثالثاً ان يكون
له انتهاء وبهذا ظهر انه مباين للخلق اذ الخلق لا يخلو من هذه الامور فلا يجوز ان يوصف بالحدوث
والكيفيات التي من صفات الخلق انقطعت الغايات عنه اي ليست له تلك الغايات المذكورة
على ان يكون اللام للعهد وقد مر له احتمالات اخر هو غاية كل غاية لانه ينتهي اليه جميع الخلائق
ومقاصدهم كما عرفت انفاً فقال اشهد ان دينك الحق الحق الامر الثابت المطابق للواقع
وتعريفه باللام لقصد الحصر ثم اكد الحصر بقوله وان ما خالفه باطل اي زايل غير مطابق للواقع
والظاهر ان المراد بالدين هنا ما ذكره عليه السلام من العقايد الصحيحة في وصف الباري ويحتمل
ان يراد به الشريعة النبوية وح يراد ببطلان ما خالفها بطلانه بعضها لا مطلقاً كما في الاول
علي بن محمد رفعه عن زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام اكان الله ولا شيء قبله ومعه والاستفهام
يحتمل الحقيقة والتقرير قال نعم كان ولا شيء قلت فاين كان يكون كانه لكونه في مبادي التعلم
لم يقصد بذلك مجرد السوال عن كونه تعالى في المكان بل قصد مع ذلك ان كونه ولا شيء معه
مستبعد لتوهمه ان له مكاناً بناء على انه الف النفس بالمتحيزات والمحسوسات لتجربتها
عن ادراك شيء بلا تحيز ولا مكان ولم يعلم ان المكان ايضاً شيء وليس له مكان فخالق
المكان اولى ان لا يكون له مكان ويحتمل انه كان عالماً بانه لا مكان له تعالى ولكن سال
عن ذلك ليعلم سر ذلك ويهتدي الى طريق المناظرة مع المخالفين قال وكان متكئاً
فاستوى جالساً دل على عدم قبح اتكاء المعلم عند المتعلم ولعل سبب الاستواء هو عروض
التغير والاضطراب له من استماع هذا الكلام فقال احلت يا زرارة اي تكلمت بالكلام المحال
وهو الذي ليس له وجه صحة اصلاً وسالت عن المكان اذ لا مكان لان المكان سواء
كان بالمعنى اللغوي كالارض للسرير او بمعنى البعد المجرد عن المادة او بمعنى السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي لم يكن موجوداً في الازل فاستحال

ان يسال

ان يسال عن الموجود الازلي بانه في اي مكان كان وايضاً لو كان هو في المكان باي معنى كان كان
قابلاً للتجزية والتقسيم والزيادة والنقصان وهو منزه عن هذه الامور علي بن محمد عن سهل بن زياد
عن محمد بن الوليد عن ابن ابي نصر عن ابي الحسن الموصلي عن ابي عبد الله عليه السلام في بعض النسخ عن
ابي الحسن الموصلي عن ابي ابراهيم عن ابيه ابي عبد الله عليه السلام قال اتى حبر من الاحبار امير المؤمنين عليه السلام
فقال يا امير المؤمنين متى كان ربك قال ثكلتك انما يقال متى كان لما لم يكن يعني لما لم يكن فكان ولا
فما لم يكن يشمل المعدومات الصرفة ولا يصح ان يسال عنه بمتى كان فاما ما كان ازلاً بلا سبق
العدم على وجوده فلا يقال متى كان لاختصاص هذا السوال بالكائنات الحادثة كان قبل القبل
بلا قبل وبعد البعد بلا بعد ولا منتهى غاية لتنتهي غايته اي ليس هو منتهى مسافة وحيثية حسية
او عقلية او زمانية او مكانية لتنتهي مسافة اليه ويقال هو هناك وليس قبله حتى يسال عنه
باين او متى وانما كونه الازلي كون سرمدي مجرد في الواقع وفي لحاظ العقل عن هذه الامور و
لواحقها فقال له ابني انت فقال له امك الهبل في الصحاح الهبل بالتحريك مصدر قولك هبلته
امه اي ثكلته وفي المغرب يقال لفلان هبلته امه اذا امات ثم قال في دعاء السوء هبلتك امك
ثم استعمل في التعجب كقاتلك الله انما انا عبد من عبيد رسول الله صلى الله عليه واله مطيع لاقواله
وافعاله والقصر من باب قصر الموصوف على الصفة قصراً اضافياً بالنسبة الى النبوة باب
النسبة النسبة بكسر النون مصدر يقال نسبه ينسبه من باب ضرب ونصر نسباً بالتحريك ونسبة
بالكسر اي ذكر نسبه ووصفه احمد بن ادريس عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى عن ابي ايوب
عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان اليهود سالوا رسول الله صلى الله عليه واله فقالوا
انسب لنا ربك اي اذكر نسبه وصفه لنا حتى نعرفه بصفته وكانهم سالوه اختباراً له بانه هل يقول
شيئاً من قبله او يقول ما هو مذكور في التورية فلبث ثلثاً اي ثلث ساعات او ثلث ليال
مع ايامها والليل مما يذكر ويؤنث بحسب السماع كما صرح به بعض الافاضل في حاشية على المطول
فلا يرد ان حذف التاء في الثلث لا وجه له لا يجيبهم وهو ينتظر الوحي لانه كان لا ينطق عن الهوى
وفيه حث للناس على السكوت فيما لا يعلمون ثم نزلت قل هو الله احد الى اخرها وفيها من جوامع
التوحيد ما يعجز عنه عقول العارفين ومن لوامع التنزيه ما يتحير فيه فحول السالكين فقد كتب
العلماء ودقق الفضلاء شيئاً جليلاً من حقايقها وامراً جزيلاً من دقايقها ولم يحيطوا بجميع ذلك

معشار ما فيها فمن تمسك بها وتفكر فيها فقد رشد ومن اعرض عنها فقد ضل فيها فهلك
وقد فسره علماء رضي الله عنهم في هذا الحديث بمضمونه وهو ان قل هو الله احد نسبة الرب محمد بن
يحيى عن احمد بن محمد وهو ابن خالد البرقي عن علي بن حكم عن ابي ايوب ومحمد بن يحيى عن احمد بن
محمد بن عيسى ومحمد بن الحسين يعني ابن ابي الخطاب وهو عطف على احمد بن محمد بن عيسى لا على
محمد بن يحيى عن ابي محبوب عن حماد بن عمرو النصيبي نسبة الى نصيبين اسم بلد والرجل مجهول الحال عن
ابي عبد الله عليه السلم الظاهران رواية ابي ايوب ايضا على تاويل كل واحد سالت ابا عبد الله عليه السلم
منه بلا واسطة فلهذا قال يعني نجاه او الى الرب
عن قل هو الله احد فقال نسبة الله الى خلقه اى صفاته الذاتية او التنزيهية المنزلة الى خلقه ليعرفوه
بالتامل
ويميزوه بها عن غيره من الممكنات احدا احال عن الله او منصوب بفعل مقدر اى ذكر الله في وصفه
احدا لا ثاني له في الوجود والوجوب ولا كثرة في ذاته وصفاته ذهنا وخارجا صمد الصمد
السيد المصمود فعل بمعنى مفعول كالحسب والقبض بمعنى انه السيد الذي يصمد اليه في طلب
الامور والنوايل ويقصد في رفع الحوايج والنوازل ويلاذ به في السراء والضراء ويلتجي اليه
في الشدة والرخاء ولذلك يوصف به سبحانه لانه المستغني عن الغير على الاطلاق وكل ما سواه محتاج
اليه من جهات متكثرة ولنا اذا تاملت في معنى الاحد والصمد علمت ان جميع ما ذكره عليه السلم
الى قوله لم يلد مندرج تحتهما او متخرج منهما اما الثاني اذ لو كان حادثا لكان الموجد له هو الصمد
لا هو ولان وجوب وجوده لذاته يستلزم استحالة عدمه ازلا وابدا وانه له عبارة عن سلب
الابتداء والاولية عنه صمدا اي ليس بجسم ولا جسماني ولا مفتقر الى شيء بل يفتقر اليه كل ما سواه
والنسبة للمبالغة مثل الاحمري لا اصل له اي لا سبب او لا صورة او لا مثال او لا اصل بالمعنى المعروف
له يمسكه عن عروض الزوال وحدوث التغير وهو يمسك الاشياء باظلتها اى حراسها
او بصورها او بغير ذلك مما ذكر ونقل عن الشيخ العارف بهاء الملة والدين ان المراد با
ظلتها ارباب انواعها انتهى ولا يبعد ان يراد بالظل هنا الكنف من قولهم فلان يعيش
في ظل فلان اي في كنفه وحفظه وصيانته بمعنى لا حامي له يحفظه ويصونه ويعينه وهو يحمي الاشياء
مع حاميها وحافظها ومعينها عارف بالمجهول عند الخلق لغاية صغره او لبعده عنهم
كالكامن في القفار والساكن في البحار او لعدم وصول فكرهم اليه ولعدم وقوع ذهنهم عليه

كمعابق الاشياء

كمعابق الاشياء واجناسها وفصولها الى غير ذلك فسبحان من يعلم عجيج الوحوش في الفلوات
ومعاصي العباد في الخلوات معروف عند كل جاهل من اصحاب الملل الباطلة كالملاحدة
والدهرية وعبدة الاوثان ونظرائهم فان كلهم يعرفونه عند نزول الشدايد والمضار وتوارد
المصايب والبلاء ولا يلوذون بما سواه ولا يدعون الا اياه كما اشار اليه امير المؤمنين ع
بقوله فهو الذي يشهد له اعلام الوجود على اقرار قلب ذي الجحود وهذه الامور الخمسة من لوازم الصمد
لان ازليته ووجوده وصمديته وكونه حافظا للاشياء باظلتها وعارفا بما لا يعرفه الخلق صح خمايس
القلوب ووساوس الصدور ومعروفا عند كل جاهل يقتضي ان يكون رجوع الخلق كلهم اليه
فردانيا الالف والنون زايدتان في النسب للمبالغة في فرديته بحسب الذات والصفات
والوجود والوجوب والربوبية بحيث لا يشابهه في ذلك شيء ولا يشاركه احد وهذا ناظر
الى الاحد ومن لوازمه لا خلقه فيه لاستحالة حلول الحوادث فيه اذ لو جاز ذلك لكان
ناقصا والتالي باطل بالاجماع والعقل والنقل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان ذلك الحادث
ان كان من صفات كماله لزم نقصه لخلوه عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات كماله لزم
نقصه ايضا للاتفاق بان كل ما يتصف به الواجب يجب ان يكون من صفات الكمال وفيه اشارة
الى ان صفاته عين ذاته فهو ناظر الى الاحد ولا هو في خلقه لما مر من ان حلوله في شيء هو حصول له
فيه على سبيل التبعية وهو مستلزم لافتقاره الى المحل وانه على الواجب بالذات محال وهذا من
من لوازم الصمد الذي هو الغني المطلق وفيه رد على الفرق المنبوعة فان بعضهم جوزوا حلول
الحوادث فيه كالكرامية على ما هو المشهور عنهم ولم وجه اوهن من بيت العنكبوت وبعضهم
قالوا بحلوله في الحوادث كطايفة من متصوفة والعيسوية وقد نقل قطب المحققين عن
الراجي انه قال ناظرت مع بعض النصارى فقلت له هل تعرف ان عدم الدليل لا يستلزم
عدم المدلول قال نعم فقلت له ما الدليل على انه تعالى لم يحل في زيد وعمرو وذبابة ونملة
وحل في عيسى قال لانا وجدنا في عيسى انه ابرء الاكمه والابرص واحي الموتى ولم نجد ذلك
فيما ذكرت فعلمنا انه حل فيه فلم يحل في غيره فقلت هذا مناف لما سلمت ان عدم الدليل
لا يستلزم عدم المدلول فسكت ثم قلت له لقد صارت العصا في يد موسى حية عظيمة تسعى
وهذا اعظم مما ذكرت في عيسى فلم لا تقول انه حل في موسى ايضا فلم يقل شيئا هذا ويمكن ان يكون
قوله لا خلقه فيه ولا هو في خلقه تفسير القوله فردانيا وبيانا له غير محسوس بالحواس الظاهرة

والباطنة وقد علمت انه منزه عنها لكها غير مرئية ولا محسوس اى غير ملموس باليد لاستحالة الجسمية
وتوابعها من الكيفيات الملموسة عليه لا تدركه الابصار لانه ليس بضوء ولا لون ولا ذى
وضع ولا فى جهة وقد مر وجه تخصيص عدم ادراك البصر له بالذكر بعد ذكر عدم ادراك
الحواس له والظاهر ان هذه الثلثة من لوازم الاحد على كل شئ بالوجود الذاتى والشرف
والعلية فقرب من كل شئ بالعلم والاحاطة لا بالمجاورة والالصاق وبعد من بعد
ان يكون فى المكان او يتناوله المشاعر او يشبهه شئ فذاته المقدسة مباينة لجميع الممكنات
اذ ليس لشئ منها الدنو من كل جهة وعصى فغفر لمن جزته النفس الامارة والشيطان الى
مهاوى الهلاك والعصيان فعجز عن مقاومتهما بعد ان كانت له ملكة بجناب الله وان كان
ذلك الغفران متفاوتة بحسب قوة الملكة وضعفها واطيع فشكر قابل اليسير من الطاعة
بالكثير من الثواب ان ربنا الغفور شكور والشكر فى اللغة هو الاعتراف بالاحسان والله
سبحانه هو المحسن الى عباده والمنعم عليهم فالشكر حق الله تعالى على العباد ولكنه لما كان
مجازيا للمطيع على طاعته بجزيل ثوابه جعل مجازاته شكرا لهم على سبيل المجاز لا تحويه ارض لانه
ليس بذى مكان يحويه ويحيط به لان ذلك من خواص الاجسام فانه ليس بجسم ولا جسمانى
كاملة الحوانية مسلوبة عنه سلبا مطلقا لا سلبا مقابلا للملكة ولا تقله سموات اى لا تحمله
من قلة واقلها اذا حمله ورفعه حامل الاشياء اى حافظها مقيمها بقدرته الكاملة
التى لا يمتنع من نفاذها شئ من تلك الاشياء يحى حى ابدى دايم باق ابدا والدعومة
مضدر دام يدوم ويدام دوما ودواما وديموما ختفت التاء والنسب ازلى كان
فى الازل بلا بداية لوجوده لا نسى لان ذاته بذاته علم بجميع الاشياء لا يعزب عنه مثقال ذرة ولانه
النسيان بالكسر وهو خلاف الذكر وذهاب الصورة العلمية من صفات النفس المدركة بالالات
البدنية وربما يشغل عنها وينسيها لاشتغالها بتدبير البدن ولا يلهو اللهو اللعب تقول لهوت
بالشئ الهو لهوا اذا العبث به وقد يكنى به عن الجماع قال الله تعالى لو اردنا ان نتخذ لهوا لاتخذناه
لتلذنا لو امراة ولا يغلط اصلا لا فى القول والفعل ولا فى الحكم والتدبير اذ الغلط انما
ينشاء من نقص العلم وهو سبحانه منزه عنه ولا يلعب قال الله تعالى وما خلقنا السموات والارض
وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق ولكن اكثرهم لا يعلمون ولا رادته فصل الفصل القطع
والمراد به هنا القطع بمعنى ليس لارادته قاطع يمنعها عن تعلقها بالمراد اذ كل شئ منقهور له
فلا يقدر شئ ما على ان يمنعه عما اراده وقيل معناه ليست ارادته فاصلة بين شئ وشئ بل
تعلق

يتعلق بكل شئ وهذا قريب مما ذكره الفاضل الاسترابادى من ان معناه ان الله تعالى يريد كل ما
يقع من الخير والشر وليست ارادته المتعلقة بافعال العباد فاصلة بين الرضى وغير الرضى بل تعلقه
بهما جميعا اذ لا يقع شئ ما الا بارادته كما سيجئ وفصله جزاء اى فصله بين افعال العباد
القدر
هو جزاءهم على افعالهم فيثيب من اطاعه ويعاقب من عصاه كما قال ان الله ان يفصل بينهم يوم
يوم الفصل لا جبر باده يجبر المطيع على الطاعة والعاصى على المعصية كما زعم الجبرية فان ذلك
يوجب فوات فائدة التكليف وبعث الرسل وانزال الكتب كما بين فى موضعه وامره واقع
اى امره التكوينى واقع بلا مهلة ولا تخلف الاثر عنه كما قال انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن
فيكون والظاهر ان ما ذكره من قوله على الى هنا راجع الى معنى الصمد لان كل ذلك يقتضى صرف
الحوائج اليه وانه المستحق لذلك دون غيره ويمكن ارجاع بعضها مثل لا تحويه ارض ولا تقله
سموات الى معنى الاحد كما لا يخفى على المتامل لم يلد فيورث الفعل اما مبنى للفاعل او مبنى للمفعول
والمال واحد يعنى لم يلد فيكون موروثا او مورثا وهو منزه له تعالى عن صفات البشر
اذ العادة ان الانسان يهلك فيرثه ولده ولم يولد فيشاركه مع ابيه فى العز والالوهية
والربوبية والملك اذ العادة تقتضى ان يكون ولد العزيز عزيزا مثله والبرهان انهما من لواحق
الحيوانية المستلزمة للجسمية والتلذذ والانتقال والتغير والانفعال المنزه فدسه عنها
ولم يكن له كفوا احد الكفو على فعيل النظير وكذا الكفو بضم الكاف وسكون الفاء والكفوء بضمتين على
فعل وفعول والمصدر الكفاءة بالفتح والمد وكل شئ ساوى شيئا يكون مثله والمقصود
انه تعالى يا مثله احد فى ذاته وصفاته الذاتية والفعلية والاعتبارية وهو منزه مطلق له
عن المشابهة بالخلق بنحو من الانحاء كما قال ليس كمثله شئ والعجب العجيب من بعض اهل
هذه الملة كيف رضيت نفوسهم واستقرت عقولهم على انهم يخلقه فى الجسمية والصورة
والكيفية وغيرها خلافا لما وصف الله تعالى به نفسه وما ذلك الا لمتابعة اوهامهم واحكامهم
وعلومهم رجوعهم فى وصف البارى الى العالم المعلم الربانى تعالى الله عما يقول الظالمون علوا
كبيرا محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن عاصم بن حميد
بضم الحاء مصغرا قال قال سئل على بن الحسين عليهما السلام عن التوحيد لم يحصل فقال ان الله
عز وجل علم انه يكون فى اخر الزمان اقوام متعمقون فى ذات الله وصفاته او فى معارف
العقول كلها فانزل الله قل هو الله احد والايات من سورة الحديد الى قوله والله عليم

بذات الصنعة فمن رام اى قصد وطلب فى باب معرفة الرب وتوحيده وراء ذلك اى
خلافه او فوقه او دونه فقد هلك فان ذلك منتهى حق الله تعالى على خلقه وغاية مطلوبه
منهم ولو كان المطلوب غير ذلك لهداهم اليه ودلهم عليه فوجب فى الحكمة ان يصفوه بما
وصف به نفسه وان لا يخوضوا فيما وراء ذلك ليثبت قواعد التوحيد فى قلوبهم وتترسخ
فى نفوسهم ولا يخرجهم البحث عما فوقها الى مهاوى الهلاك وعنان المشرك محمد بن ابى عبد الله
رفعه عن عبد العزيز بن المهتدى قمى ثقة وكان وكيل الرضا عليه السلم قال الشيخ الطوسى رحمه
الله خرج فيه غفر الله لك ذنبك ورحمنا واياك ورضى عنك برضاى عنك قال سالت الرضا
عليه السلم عن التوحيد فقال كل من قرا قل هو الله احد وآمن بها فقد عرف التوحيد اذ فيها
وجه الدلالة على وجوده تعالى ووحدانيته وتفرده فى الالوهية وكمال احتياج الخلائق
اليه وتنزهه عن المشابهة بهم الى غير ذلك مما يعرفه العقول السليمة قلت كيف نقراها
كانه سال عنه كيفية القراءة لاحتمالها وجوها متعددة مثل التدبر والتعلم والتفكر
وقراءتها على الوجه المعروف عند تلاوة القران قال كما يقراها الناس وزاد فيه هذه الزيادة
تفسير لقوله وامن بها وفى بعض النسخ فيها كذلك الله ربى كذلك الله ربى فيه اظهار للتصديق
بها والاعلان بمضمونها والشهادة عليها مرتين وقال الفاضل الاردبيلى قيل فايدة ذلك اثبات
ثواب تلاوة القران كله لان كل مرة بمنزلة قراءة هذه السورة المذكورة فى قوة ان من قراها
ثلاث مرات كان له ثواب تلاوة القران كله والصدوق روى هذا الحديث فى عيون اخبار
الرضا عليه السلم مع تغيير يسير باسناده عن عبد العزيز بن المهتدى قال سالت الرضا عليه السلم
عن التوحيد فقال كل من قرا قل هو الله وآمن بها فقد عرف التوحيد قلت كيف نقراها
كما يقرا الناس وزاد فيه كذلك ربى كذلك الله ربى باب النهى عن الكلام فى الكيفية اى
فى كيفية ذاته وصفاته وحقيقتهما محمد بن الحسن قال الفاضل الشوشترى كانه القمى الذى
قيل فى شانه انه نظير ابن الوليد وفى بعض النسخ محمد بن الحسين بالتصغير عن سهل بن زياد
عن الحسن بن محبوب عن على بن رئاب عن ابى بصير قال قال ابو جعفر عليه السلم تكلموا فى خلق الله
لتعرفوا انه موجود واحد حى عالم قادر مدبر حكيم لطيف خبير بيده ازمة وجود الخلائق
وخواصهم واليه مرجعهم ومصيرهم وذلك لان آياته الباهرة وآثاره الظاهرة فى العالم
دالة على وجوده الظاهر فى كل صورة منها وفى كل شئ من الاشياء له آية تدل على انه واحد

ولكل

ولكل ذرة من الذرات لسان يشهد بوجوده وتدبيره وتقديره لا يخالف شئ من الموجودات
شيئا فى تلك الشهادات وقد اشار اليه جل شانه بقوله سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى
انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وهذا الطريق من الاستدلال هو طريق المليين وساير فرق المتكلمين
فانهم يستدلون اولا على حدوث الاعراض ثم يستدلون بحدوثها وتغيراتها على وجود الخالق
ثم بالنظر فى احوال المخلوقات على صفاته وحدة واحدة مثلا باحكامها واتقانها على كونه
فاعلها عالما حكيما وبتخصيص بعضها بامر ليس فى الآخر على كونه مريدا ونحو ذلك وكذلك
الحكماء الطبيعيون يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى اول
على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على اثبات موجود مبدا اول واما
الالهيون فلهم فى الاستدلال طريق آخر وهو انهم ينظرون اولا فى مطلق الوجود اهو
واجب ام ممكن ويستدلون من ذلك على اثبات موجود واجب ثم بالنظر فى لوازم الوجوب
من الوحدة الحقيقية على نفى الكثرة بوجه ما المستلزم لعدم الجسمية والعرضية والجهة وغيرها
ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد آخر وقالوا هذا الطريق اعلى
واجل من الطريق الاول لان الاستدلال بالعلة على المعلول اولى البراهين باعطاء اليقين
لكون العلم بالعلة المعينة مستلزما للعلم بالمعلول المعين من غير عكس وقال بعض العلماء
وقال بعض العلماء هذه طريقة الصوفيين الذين يستدلون بوجوده على وجود كل شئ لانه منه
ولا يستدلون عليه بوجود شئ لانه اظهر وجودا من كل شئ فان خفى مع ظهوره فلشدة
ظهوره وظهوره سبب بطونه ونوره هو حجاب نوره والواجب على اهل كل طريق ترك التعرض
لمعرفة ذاته وصفاته وعظمته كما اشار اليه على وجه العموم بقوله ولا تكلموا فى الله
اى فى ذاته وصفاته فان الكلام فى الله لا يزداد صاحبه الا تحيرا او بعدا عنه وفى رواية
اخرى عن حريز تكلموا فى كل شئ سواه كان المتكلم فيه لمعرفة ذات ذلك الشئ وصفاته وآثاره
وخواصه او لمعرفة خالقه ولا تكلموا اى ولا تتكلموا بحذف احدى التائين وفى بعض النسخ بلا
الحذف فى ذات الله تعالى ولا فى تحقيق حقيقة صفاته وتحديدها نهى عن الخوض فى ذات
الله تعالى وصفاته وتحقيق حقيقتهما فان ما يتعلق بهما بحر زاخر لا يصل الى طرفه النظر و
لا يدرك قعره البصر ولا يجرى فيه فكر البشر فكل سابح فى بحار عزه وجلاله غريق وكل طالب
لانوار كبريائه وجلاله حريق فان تصور من ذاته شيئا فهو يشابه ذوات المخلوقات

وان نعقلون صفاته امرا فهو يناسب صفات الممكنات وان لم يتصور منها شيئا
ولم يستقر عقله على امر صار ذلك موجبا للهم والغم والتلله والحيرة حتى يودى ذلك
الى الجنون كما يجد ذلك من نفسه من حركها مرارا الى تحصيل ما ليس فى وسعها محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد عن ابن ابى عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج عن سليمان بن خالد قال قال ابو عبد الله
عليه السلم ان الله عز وجل يقول وان الى ربك المنتهى اى الانتهاء فاذا انتهى الكلام الى الله تعالى
اى الى ذاته وصفاته فامسكوا ولا تتكلموا فيهما يعنى ينبغى لكم النظر الى احوال الخلق وعظمته
واحكامه واتقانه وحسن نظامه لتعلموا ان له خالقا عظيما حكيما قادرا حيا قيوما واحدا
فاذا انتهى كلامكم الى هذا وعلمتم ذلك وصدقتم به فامسكوا ولا تتكلموا بعد ذلك فى ذاته
وصفاته ولا تقولوا ما هما فان معرفة حقيقتهما ليست فى وسع البشر على بن ابراهيم عن ابيه
عن ابن ابى عمير عن ابى ايوب عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله عليه السلم يا محمد ان الناس
لا يزال بهم المنطق الكلام يعنى بجوز لهم الكلام فى افعال الله تعالى وانداده الالاء على وحدته
وعظمته وساير صفاته حتى يتكلموا فى الله بالتشبيه والتصوير والكيفية و
التحديد وامثال ذلك فاذا سمعتم ذلك فقولوا لا اله الا الله الواحد الذى ليس كمثله شىء
قدم تفسير هذه الكلمة التى هى الجامعة للتنزيه الكلى الذى لا يصح فى العقل والنقل عدة
من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن ابن ابى عمير عن محمد بن حمران عن ابى عبيدة
الحذاء قال قال ابو جعفر عليه السلم يا زياد اياك والخصومات المخاصمة المجادلة لا لاثبات
الحق بل للترفع واظهار الفضل والكمال والتسلط على الاقران فى المجالس بكثرة القيل
والقال واما الجدال لاثبات الحق بطريق صحيح فليس بمنهى عنه كيف وقد قال الله تعالى
وجادلهم بالتى هى احسن وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتى هى احسن فانها تورث
الشك فى الحق وزيغ القلب عنه بالقاء الشبهات عليه فان نشاء الشبهة اما نسوج
افكار الباطل فقط او من الحق والباطل جميعا وعلى التقديرين قلما يتخلص منه النفس
المانوسة بعفتريات الاوهام وتحبط العمل حبط عمله حبطا بالتسكين وحبوطا
بطل ثوابه واحبطه الله ابطله واسناد الاحباط الى الخصومات اسناد مجازى باعتبار
انها سبب له وفيه دلالة على احباط العمل الصالح بالشك ونحوه هذا اذا لم يرجع عنه
كما يدل عليه ما روى عن الصادق عليه السلم قال من شك او ظن فاقام على احدهما

احبط الله

احبط الله عمله ان حجة الله هى الحجة الواضحة ولا بعد فى ذلك اذ كما ان الذنوب الظاهرة
قد توجب سلب النعمة الواصلة على ما ورد ما انعم الله على عبد نعمة فسلبها اياها حتى يذنب
ذنبا يستحق بذلك السلب وقد دل عليه ايضا قوله تعالى ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما
بانفسهم كذلك الذنوب الباطنة قد توجب سلب نعمة الثواب التى حصلت بعمل اخر
كما ورد ان الخلق السيئ يفسد العمل الصالح كما يفسد الخل العسل وتخصيص الشك هنا بالشك
فى الله او تخصيص العمل بالجدال الصحيح قبل بلوغه الى حد المخاصمة ايضا محتمل وتردى صاحبها
الردى الهلاك ردى بالكسر يردى ردى اى هلك وارداه غيره اهلكه يعنى الخصومات
تهلك صاحبها باستحقاق العذاب فان من تصدى لها لا يكتفى بسلوك سبيل الدفع
وذلك لغلبة القوة الشهوية والغضبية وشوق التسلط والترفع عليه وعسى ان يتكلم
بالشئ من ذات الواجب وصفاته او غير ذلك من الامور الدينية وفى بعض النسخ فى الشئ
لا يغفر له كناية قبحه وسوء عاقبته كما قال سبحانه اذ تلقونه بالسنتكم وتقولون بافواهكم
ما ليس لكم به علم وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم وقال الصادق عليه السلم من هم بسيئة فلا يعملها
فانه ربما عمل العبد السيئة فيراه الرب تبارك وتعالى فيقول وعزتى وجلالى لا اغفر لك بعد
ذلك ابدا كان فيما مضى قوم تركوا علم ما وكلوا به اى تركوا علم ما فوض اليهم وطلب منهم من الاحكام
والمعارف التى كانت لا بغيرها بالحق وكانت مقدورة لهم وطلبوا علم ما كفوه كفوا على صيغة
المجهول اما ناقص يائى اصله كفيوا فعل به ما فعل برموا بضم الراء والميم او مهموز اللام من كفاه
القوم كفاءة اذا ارادوا وجها فضرفتهم عنه يعنى طلبوا علم ما كفاهم الله نعم مؤنته واغناهم
عنه او علم ما كفاءهم الله وصرفهم عنه ومنعهم منه كالعلم بكنه ذاته وصفاته حتى انتهى
كلامهم الى الله عز وجل فتكلموا فى كنه ذاته وصفاته وتعمقوا فيه فتحيروا العدم وصول علمهم اليه
حتى انه كان الرجل ليدعى من بين يديه فيجيب من خلفه ويدعى
من خلفه فيجيب من بين يديه لذهاب عقله وتحيره فى امره فكان لا يميز بين الجهات و
المحسوسات فضلا عن ان يميز بين المعانى والمعقولات ويحتمل ان يكون هذا الكلام تمثيلا
لايضاح حاله فى التحير والتلله وفى رواية اخرى حتى تاهوا فى الارض اى ذهبوا فيها
متحيرين وضلوا مبهوتين منه سبحان من تاهت فى ذاته نواظر العقول وحارت
فى صفاته بصائر الفحول عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابه عن الحسين بن ميسرة

عن ابيه قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول من نظر في الله كيف هو هلك اما بالشرك ان استقر نظره على كيفية لتعاليه عنها او بالتحير وذهاب العقل ان اضطرب في مراده والعزوم لم يجد شيئا يركن اليه اذ عظمة الرب اجل واعظم من ان يضبطها عقل بشرى محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن ابن بكير عن زرارة بن اعين عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان ملكا عظيم الشان عظمة شانه اما بحسب الدنيا وبحسب الفضل والكمال كان في مجلس له فتناول الرب تبارك وتعالى اى تكلم في كيفية ذاته وفتش في حقيقة صفاته وصرف نظر الفكر الى مطالعة كنه كبريائه وعظمته واجال نظر العقل الى مشاهدة منتهى علمه وقدرته وارسل الفهم الى عميقات اسرار كماله وصرف الوهم الى تحديد كيفية جلاله فعادت تلك المتحركات قبل الوصول الى مطالبها خايبة كليلة ورجعت هذه المدركات قبل الوصول الى مقصودها خاسئة حسيرة لكونها قاصرة عن ادراك ما طلبته من هذه المطالب الجزيلة وعاجزة عن تناول ما تمنته من هذه المقاصد الجليلة فلذلك غلب عليه التدله والحيرة فقعد من بين قومه وقاه في الارض فما يدرى اين هو سبحان من تولهت القلوب في تفكر جلال عزته وتحيرت العقول من طلب كنه عظمته عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن محمد بن عبد الحميد عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلم قال اياكم والتفكر في الله تحذير عن طلب معرفة كنه ذاته وصفاته وتبعيد عن التفكر في منتهى علمه وكمالاته هيهات هيهات انى من يعجز عن ادراك ذى الهيئة والادوات ويضعف عن نيل ما جبلت عليه نفسه من الصفات ويعجز عن تعقل دقايق جزئيات اعظائه ويقصر عن حقايق محسوسات قوائه فهو عن ادراك ذات الله وصفاته وتعقل حقايق اوصافه وكمالاته التي هي ابعد الاشياء عنه مناسبة واظهرها مباينة اعجز واضعف فمن تصوره بقدر فهمه وتخيله بحسب وهمه فقد حده بحدود المخلوقات وعده من قبيل المصنوعات فهو خارج عن مقام التوحيد والتعظيم وداخل في حد الشرك بالله العظيم ولكن اذا اردتم ان تنظر الى عظمته العظيم يطلق على كل كبير محسوسا كان او معقولا عينا كان او معنى واذا استعمل في الاعيان فاصله ان يقال في الاجزاء المتصلة والكبير ثم قد يقال في المنفصل عظيم نحو قولهم جيش عظيم ومال عظيم والعظيم المطلق هو الله سبحانه لاستيلائه على جميع الممكنات بالايجاد والافناء وليست عظمته عظمة مقدارية ولا عظمة عددية لتنزهه عن المقدار والمقداريات

والكم

والكم والكميات بل هي عبارة عن علو شانه وجلاله قدرة وكمال شرفه وتنزه عن مشابهة الخلق ونهاية افتقارهم اليه في الوجود والبقاء والكمال فانظروا الى عظيم خلقه فانه اظهر عظمته للعقول باثارها من علامات التدبير المتقن والقضاء المبرم فمن شواهد عظمته خلق السموات المرفوعات بلا عمد القايمات بلا سند دعاهن فاجبن طايعات لقدرته القاهرة اتين مذعنات لارادته الكاملة ومنها خلق النجوم السايرات والكواكب الساكنات التي يستدل بها الحاير في فجاج الاقطار والسايرات والكواكب الساكنات في لجج البحار ومنها خلق الحيوانات وارشادها الى مطالبها والهامها السعي الى مقاصدها الا تنظرون الى صغير ما خلق كالنملة كيف احكم خلقها واتقن تركيبها واقامها على قوايمها وبناها على دعايمها فخلق لها السمع والبصر والسوى لها العظم والبشر وجعل لها مجارى كالحلق والامعاء وشراسيف بطنها كالعظام والاضلاع فخلق في راسها عينا باصرة واذنا سامعة وشامة قوية تدرك بها من مسافة بعيدة وهي مع صغر جثتها ولطافة هيئتها بحيث لا تكاد تنالها بلحظ النظر ولا بقوة الفكر تدب على الارض تطلب الرزق وتنقل الحبة على جحرها وتعدها في مستقرها وتجمع في حرها لبردها لا يغفل عنها المنان ولا يحرمها الديان في الصفاء اليابس والحجر الجامس فانكم اذا انظرتم الى ما ذكر والى غيره من عجايب الخلق وغرايب التدبير ولطايف التقدير علمتم ان خالقها موصوفا بالكبرياء والعظمة ومنعوت بالعلو والرفعة فقلتم سبحان من لا يعرف منتهى عظمته العارفون ولا يعلم نهاية قدرته العالمون محمد بن ابي عبد الله رفعه قال قال ابو عبد الله عليه السلم ابن ادم بحذف حرف النداء في النسخ المشهورة ويذكرها في بعض النسخ وفي كتاب الاعتقادات للصدوق رحمه الله لو اكل قلبك طاير صغير مثل عصفور ونحوه لم يشبعه لغاية صغره وحقارته وبصرك وهو ما يرى من العين لا كلها لو وضع عليه خرق ابرة لغطاه ومنعه من الرؤية والخرق بالفتح والتسكين مصدر خرق الثوب والخف ونحوهما من باب ضرب ثم سمى به الثقبة ولذا الجمع فيقال خروق وقد لا يجمع نظرا الى الاصل وفي بعض النسخ خرة ابرة الخرت بفتح الخاء المعجمة او ضمها وسكون الراء المهملة والتاء المثناة من فوق ثقب الابرة والفاس والاذن ونحوها والجمع خروت واخرات تريد ان تعرف بهما اى بهذين القلب الصغير والبصر الحقير ملكوت السموات والارض اى مالك ملكوتها على حذف المضاف بقرينة المقام

ان كنت صادقا فيما تقول من امكان رؤيتك له وجواز معرفتك اياه بكنه ذاته
وحقايق صفاته على وجه الكمال فهذه الشمس خلق من خلق الله فان قدرت ان تملأ
عينيك منها حتى ترى جرمه كما هو فهو كما تقول يعني كما لا تقدر على رؤية جرم الشمس
وكمال تحديق النظر الظاهر اليه كذلك لا تقدر على رؤية الله ظاهرا وباطنا وكمال
تحديق البصر والبصيرة اليه لاحتراقهما بنوره الغالب على جميع الانوار وانما غاية
كمالك في معرفته ان تعرف انك لا تقدر على معرفته كما هو وهذا الكلام بحسب المعنى
في قوة شرطية يستثنى منها نقيض تاليها لينتج نقيض المقدم اي ان كنت صادقا
في رؤيته اثاره اسهل من رؤيته والتالي باطل بشهادة الحس فالمقدم مثله
علي بن ابراهيم عن ابيه عن الحسن بن علي عن اليعقوبي الظاهر انه داود بن علي اليعقوبي
الهاشمي الثقة الذي من اصحاب الكاظم عليه السلم وقيل من اصحاب الرضا عليه السلم وقيل
من اصحابهما لا جعفر بن داود ولا اخوه الحسين بن داود وهما من اصحاب الجواد
عليه السلم عن بعض اصحابنا عن عبد الاعلى مولى آل سام عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان يهوديا
يقال له سبخت بضم السين والباء وسكون الخاء المهملة كذا سمعت ورايت في بعض
النسخ المصححة وفي بعضها بضم السين وسكون الباء وفتح الخاء المهملة وفي بعضها ايضا
كذلك الا انه بضم الخاء المعجمة وقد نقل الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد حديث
سبخت باسناده مع تغيير يسير في المتن عن امير المؤمنين عليه السلم قال انه كان فارسيا
وكان من ملوك فارس وكان ذربا يعني صاحب دراية وعلم وفهم وفصاحة جاء الى
رسول الله صم فقال يا رسول الله قال ذلك على الرسم الذي كان معهودا بين الصحابة
وفي بعض النسخ فقال يا محمد جئت اسالك عن ربك الذي تدعونا اليه فان انت
اجبتني عما اسالك عنه اي فان اجبتني بالجواب الصحيح حذف الشرط لوجود المفسر وابدل الضمير
المتصل بالمنفصل فانت فاعل فعل محذوف لا مبتدأ لان حرف الشرط لا يدخل على الاسم
فالتركيب نظير قوله تعم وان احد من المشركين استجارك وحذف ايضا جواب الشرط
وهو آمنت بك وقلت برسالتك بقرينة المقام والا رجعت على ما انا عليه من التهود
قال سل عما شئت قال اين ربك من الامكنة اي في السماء او في الارض او في غيرها فقال في كل
مكان لا بمعنى الحصول والاستقرار فيه كحصول الجسم في مكانه لاستحالة حصول شيء واحد

في جميع

في جميع الامكنة بالضرورة وليس له ايضا طبيعة السيالة مطيفة على جميعها بل بمعنى الحضور
والعلم والاحاطة فان علمه محيط بجميع الاشياء وهي حاضرة عند ذاته تعم وتقدس فكما ان الكاين في
مكان حاضر عنده كذلك المكان حاضر عنده لان المكان ايضا شيء غير محجوب عنه وليس في شيء
من المكان المحدود اي المعين بان يقال مثلا هو في السماء او في الارض او في غيرها لان ذلك
يوجب احتياجه الى المكان وخلو بعض الامكنة عنه وجواز انتقاله عنه بالطبع او بالقسر
واتصافه بصفات الجسم وكل ذلك محال واشار بهذا الكلام الى ان المراد بقوله في كل مكان
هو احاطة علمه به كما اشرنا اليه فلما علم السايل ان الرب ليس له مكان قال وكيف هو سال
عن كيفيته لالفه نفسه وتعلق وهمه بالموجودات التي لا تخلو عن الكيفيات فتوهم ان الموجود
المطلق الذي هو مبدأ تلك الموجودات حكمه حكمها او سال عنها على سبيل الاختبار مع علمه بانه
لا كيفية له قال وكيف اصف ربي بالكيف والكيف مخلوق والله لا يوصف بخلقه اشار الى ان
السؤال عن كيفيته سؤال عن امر محال لان الكيف مخلوق والمخلوق ناقص من جهات شتى والله المنزه
عن النقايص لا يوصف به لاستحالة اتصافه بالنقص ولان الكيف ان كان من صفات كماله
كان عدم اتصافه به في مرتبة العلية محالا لان كل كماله بالفعل وليس له كمال منتظر وان لم يكن من
صفات كماله كان اتصافه به محالا ولما علم السايل ان له ربا منزها عن الاين والكيف بل
عن اتصاف الخلق كلها كما يرشد اليه الجواب عن الكيف قال فمن اين يعلم غايب مجهول او متكلم
مع الغير انك نبي سال عن الايات والمعجزات الدالة على صدقه في دعوى النبوة لعلمه بان النبوة
رياسة عظيمة مطلوبة لكل احد لا يثبت الا بتصديق الرب تبارك وتعالى والعجب ان اليهودي
كان يعلم ذلك وجماعة من هذه الامة لا يعلمون ان الامامة التي هي ايضا رياسة عظيمة مثل النبوة لا
يثبت الا بتصديق الرب حتى فعلوا ما فعلوا اخزاهم الله في الدنيا والاخرة قال فما بقي حوله اي حول
النبي صم او حول سبخت حجر ولا غير ذلك الا تكلم بلسان عربي مبين اي واضح الدلالة يا سبخت انه رسول
الله تشهد والله بالرسالة مع ان السؤال في النبوة لكون الرسالة فوق النبوة ومستلزمة لها وفي
كتاب التوحيد عن امير المؤمنين عليه السلم قال سبخت فكيف لي ان اعلم انك ارسلك فلم يبق بحضرتنا
ذلك اليوم حجر ولا مدر ولا جبل ولا شجر ولا حيوان الا قال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده
ورسوله فقال سبخت ما رايت كاليوم امرا ابين اي اظهر منه في الدلالة على رسالة رسول من الرسل
وهذا واضح لان كل معجزة من معجزات الرسل انما نطقت بلسان الحال وهذه المعجزة نطقت

بلسان الحال والمقال جميعا ثم قال شهدان لا اله الا الله وانك رسول الله لما كانت بنيته صادقة كما اوماء
اليه او لا هداه الله تعالى بفضله والحمد لله رب العالمين على بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن محمد بن يحيى
الخثعمي عن عبد الرحمن بن عتيك القصير قال سالت ابا جعفر عليه السلم عن شيء من الصفة اي عن تحقيق
شيء من صفات ذاته وكمالاته او عن بيان شيء من كيفياته او عن ماهيته وحقيقته فرفع يده
الى السماء في رفع يده الى السماء مع تساوي رفعها وخفضها بالنسبة اليه سبحانه والى علمه الشامل
ايماء على علو شانه ورفعة قدره ثم قال تعالى الجبار تعالى الجبار من ان يحيط الواصفون بحقيقة
صفاته او يتحرك السالكون الى طلب كيفياته او يعقل العارفون على معرفة كنه ذاته
والجبار من اسمائه تعالى وقد عرفت معناه انه من تعاطى ما ثم هلك التعاطي التناول والجراءة
على الشيء والخوض فيه يعني من تعرض لتحقيق ذات الحق وصفاته فخاض في معرفة حقيقتها
واثبت له كيفية هلك هلاكا ابديا. باب في ابطال الرؤية اي رؤيته تعالى بالابصار
في الدنيا والاخرة محمد بن ابي عبد الله عن علي بن قسم عن يعقوب بن اسحق قال كتبت الى ابي محمد
عليه السلم هو الحسن بن علي العسكري عليهما السلم اساله كيف يعبد العبد ربه وهو لا يراه
ان استبعد ذلك فليس بمستبعد لان الرؤية القلبية اقوى من الرؤية العينية والنسبة بينهما
عند اهل العرفان كالنسبة بين القلب والعين في القوة والشرف وان سال عن ذلك تثبيتا
لما اعتقده وطلبا للقدرة على المناظرة مع الخصم فلله دره والثاني انسب بحال هذا الرجل لانه كان
من اصحاب ابي جعفر الثاني وابي الحسن عليهما السلم وكان مقدما عندهما فقيها صدوقا لا يطعن
عليه بشيء وقد قتله المتوكل لاجل التشيع ويستبعد من مثله ان يخفى عليه امر الرؤية في زمن
الائمة الى زمان العسكري عليهم السلم فوقع عليه السلم قال الجوهري التوقيع ما يوقع في الكتاب
يا ابا يوسف جل سيدي الذي وجبت علي طاعته ومولاي الذي هو ربي وناصري في
جميع الاحوال والمنعم علي وعلى ابائي بالعلم والشرف والتقدم على العباد وغيرهما من النعم
الظاهرة والباطنة ان يرى بالابصار قال وسالته من باب المكاتبة ايضا كما دل عليه
الجواب هل راى رسول الله صلى الله عليه واله ربه فوقع عليه السلم ان الله تعالى ارى رسوله
بقلبه من نور عظمته ما احب اي ما احب الله او ما احب رسوله ونظيره ما رواه مسلم بسنده
انه صلى الله عليه واله راه بقلبه وبسند اخر عن عطا عن ابن عباس انه قال راه بقلبه وبسند
اخر عن ابي العالية عن ابن عباس في قوله تعالى ما كذب الفؤاد ما راى ولقد راه نزلة اخرى

قال

قال راه بقلبه مرتين قال بعض العامة في تفسير انه راه بعين قلبه قال ابو عبد الله الابي وكان يعني
قائل ذلك انه خلق له ادراك بصري في قلبه لان ذلك لا يخرج عن كونه بصريا اذ لا يشترط في
الادراك البصري البنية المخصوصة لجواز ان يخلق في العصب او غيره من الاعضاء وانما
يعني ان العلوم يتفاوت في خلق له ليلة الاسرى او في وقت مخصوص من الادراك العلمي
ما لم يكن له قبل وقد كانت حالاته في الاوقات متفاوتة كما قال لي مع الله وقت لا يسعه
ملك مقرب ولا نبي مرسل وفيما ذكرنا اندفع ما قال النواوي انه جعل بصره في فؤاده او خلق
لفؤاده بصرا حتى راه كما يراه بالعين لان ذلك لا يخرجه عن الرؤية العينية ولا يدخله في الرؤية
القلبية وقال محي الدين البغوي المحو ان الله تعالى يرى في الاخرة لما رواه مسلم عن رسول الله صلى
يوم حذر الناس من الدجال انه مكتوب بين عينيه كافر يقراه من كره عمله ويقراه كل مؤمن
وقال تعلمون انه لن يرى احد منكم ربه حتى يموت اذ لو استحالت رؤيته فيها كما يقوله المعتزلة
لم يكن للتقييد بالموت معنى وقال عياض الحجة ان رؤيته جائزة في الدنيا واختلف هل وقعت
ام لا الظاهر لا لظاهر هذا الحديث ولقوله تعالى لا تدركه الابصار على تاويل انها في الدنيا
وللسلف ومن بعدهم في ذلك اختلاف كثير وهل راه النبي ليلة الاسرى وعلى منعها وضعف
هذه البنية عن احتمال كما لها كما لم يحتمله موسى عليه السلم في الدنيا انتهى اقول تقييد عدم
الرؤية في حديث الدجال بقوله حتى يموت باعتبار ان الدجال يدعي الربوبية في الدنيا
فكانه قال لا يرى احد ربه في الدنيا فوجب ان لا يعتقد بربوبية الدجال ولا دلالة فيه
على رؤية الرب في الاخرة الا بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة اتفاقا احمد بن ادريس عن محمد
بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى قال سالني ابو قرة المحدث هو صاحب الشبهة كما صرح
به الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج وقال بعض الاصحاب اسمه علي بن ابي قرة ابو الحسن المحدث
رحمه الله تعالى الاستبصار ومعرفة هذا الامر اخيرا انتهى وانما وصفه بالمحدث لئلا
يتوهم انه ابو قرة النصراني اسمه يوحنا صاحب الجاثليق وقد سال ابو قرة هذا ايضا
صفوان بن يحيى ان يدخله على الرضا عليه السلم فادخله فساله عن النبوة كما هو المذكور
في كتاب عيون اخبار الرضا عليه السلم ان ادخله على ابي الحسن الرضا عليه السلم فاستاذنته
في ذلك فاذن لي فدخل عليه فساله عن الحلال والحرام والاحكام حتى بلغ سؤاله الى التوحيد

فقال ابو قرة انا روينا في بعض النسخ انا بدل انا قال في المغرب رواية الحديث حملته على روايته
وعنه اثار روينا في الاخبار بضم الراء وشد الواو وكسرها ان الله قسم الكلام والرؤية بين النبيين
على صيغة التثنية فقسم الكلام لموسى ولمحمد الرؤية تخصيص الكلام بموسى عليه السلام غير ثابت
لثبوته لنبينا صلى الله عليه وآله بالاتفاق كما دل عليه حديث المعراج فقال ابو الحسن عليه السلام
فمن المبلغ عن الله الى الثقلين من الجن والانس لا تدركه الابصار ولا يحيطون به علما وليس
كمثله شيء قوله لا تدركه الابصار وما عطف عليه مفعول المبلغ اليس محمد مبلغ هذه
الايات بحذف الخبر والاستفهام للتقرير وجعل محمد خبر مبتدأ محذوف والاسم ليس
ضمير المبلغ اي اليس المبلغ هو محمد بعيد قال بلى هو محمد قال كيف يجيء رجل الى الخلق
جميعا فيخبرهم انه جاء من عند الله وانه يدعوهم الى الله بامر الله فيقول لا تدركه الابصار
ولا يحيطون به علما وليس كمثله شيء ثم يقول انا رايته بعيني واحطت به علما وهو
على صورة البشر كما زعمتم انه خلق ادم على صورته اما تستحيون من الله فيما ذهبتم اليه مما
قدرت الزنادقة الظاهر ان ما نافية ان ترميه اي محمدا صلى الله عليه وآله بهذا ان يكون
بل الهذا يأتي من عند الله هو انه لا يدركه بصر من الابصار ثم يأتي بخلافه من وجه آخر وهو اني
رايته ببصري والحاصل ان محمدا ص بلغ الى الانس والجن هذه الايات التي دلت على انه
لا يتعلق به الرؤية ولا يدركه بصر من الابصار ومن المحال ان يقول بعدها انا رايته ببصري
لاستحالة ان يأتي بالمتناقضين فقد رميتموه بشيء لا تقدر الزنادقة ان ترميه به اما دلالة
الاية الاولى على نفي الرؤية فلان الفعل في سياق النفي كالنكرة في سياقه فيعم النفي كل
ادراك بالبصر سواء كان بكنه الحقيقة او لا فاندفع ما قيل من ان الادراك اخص من الرؤية
ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم لا يقال يجوز تخصيص هذه الاية بكنه الحقيقة للاخبار
الدالة على جواز الرؤية لانا نقول جواز تخصيص القران بخبر الواحد على تقدير صحته
ممنوع ولو سلم فنقول فتخصيص الرؤية في الاخبار بالرؤية القلبية اسهل واولى
لا يقال الرؤية القلبية ثابتة لجميع الانبياء فلا وجه لتخصيص محمد صلى الله عليه وآله
لانا نقول الرؤية القلبية تتفاوت فيجوز ان يخلق الله تعالى له من الادراك العلمي
ما لم يخلقه لغيره من الانبياء والرؤية التي قسمها الله تعالى له هي هذه الرؤية الكاملة
ثم هذا على تقدير ان يكون الادراك في الاية اخص من الرؤية وهو ممنوع لان المنفي هو الادراك

بالبصر

بالبصر وهو مساوق للرؤية واما دلالة الاية الثانية على نفي الرؤية فلان مقصودها نفي احاطة العلم
به مطلقا اي كما وكيفا وجهة وكنها فلو تعلقت الرؤية به لكان معلوما باحد الوجوه المذكورة
وهي كالسابقة سؤالا وجوابا ثم احتياجنا الى هذه المقالات لان كلامنا مع الخصم والا فتفسير
المعصوم حجة ولما لم يكن للخصم مفسر عالم يرجع اليه ذهب الى ما اقتضاه رايه فوقع في سد الفنا
من جواز الرؤية وامثالها مما يمتنع عليه سبحانه واما دلالة الاية الثالثة فلان المقصود منها نفي
المماثلة عنه مطلقا فلو تعلقت به الرؤية لكان متصورا بصورة وممثلا بكيفية ومتحيزا
بحيز وواقعا في جهة فيكون مماثلا لخلقه من وجوه متعددة تعالى الله عن ذلك قال ابو قرة
فانه يقول ولقد رآه نزلة اخرى قال الماضي مرة اخرى فعلة من النزول اقيمت مقام المرة
ونصبت نصبها اشعارا بان الرؤية في هذه المرة كانت ايضا بنزول ودنو وقيل التقدير
ولقد رآه نازلا نزلة اخرى ونصبها على المصدر والمراد نفي الريبة عن المرة الاخيرة فقال ابو الحسن
عليه السلام ان بعد هذه الاية ما يدل على ما راى حيث قال وكلا قبل هذه الاية فهذا بيان للدلالة
على ما راى وتمهيد لها لا اشارة الى البعد وبيان له ما كذب الفؤاد ما راى يقول ما كذب فؤاد
محمد ما رات عيناه وما شك فيه بل عرفه حق المعرفة وصدق به بعد تصديق فجاز ان ما اخبر بعد
هذه الاية بما راى فقال لقد راى من ايات ربه الكبرى فايات الله غير الله لم استدل ابو قرة على ان النبي
راه سبحانه بالعين بقوله تعالى ولقد راه نزلة اخرى بناء على ان ضمير المفعول راجع الى الله
فاجاب عليه السلام بان الضمير ليس براجع اليه سبحانه بل الى اية من اياته الكبرى ومخلوق
من مخلوقاته فهي مرئية كما دل عليه ما بعد هذه الاية وقد ذهب الى هذا ايضا بعض العامة
لما رواه مسلم في كتابه قال حدثنا ابو بكر بن ابي شيبة قال حدثنا حفص بن غياث عن الشيباني
عن زر عن عبد الله ما كذب الفؤاد ما راى قال راى جبرئيل عليه السلام له ستمائة جناح
وقال ايضا حدثنا ابو بكر بن ابي شيبة قال حدثني علي بن مسهر عن عبد الملك عن عطاء عن
ابي هريرة ولقد راه نزلة اخرى قال راى جبرئيل ع بصورته التي له في الخلقة الاصلية
على ان للقائل ان يقول على تقدير ان يكون الضمير راجعا اليه سبحانه يكون المراد بالرؤية
الرؤية القلبية على الوجه الكمال الاتم الا ان الاوفق الاذكا لا ريب فيه ما ذكره عليه السلام وقد قال الله
ولا يحيطون به علما فاذا ادركته الابصار فقد احاطت به العلم ووقعت المعرفة اي المعرفة
الضرورية المستلزمة للاحاطة بالضرورة ولما قرر اولا دليل الخصم على وجه لا يدل على مطلوبه

وبين غلطه او رد هذا دليلا على نقيض مطلوبه وهو عدم جواز رؤيته تعم ووجه دلالته
على خلاف ماذكرناه انما فقال ابوقرة فتكذب بالروايات اى بالروايات الدالة على رؤيته
فقال ابو الحسن عليه السلام اذا كانت الروايات مخالفة للقران بحيث لا يمكن الجمع بينهما كذبتها
لان كل خبر خالف للقران فهو مردود باتفاق الامة وما اجمع المسلمون عليه انه لا يحاط به
علما ولا تدركه الابصار وليس كمثله شئ والروايات المخالفة لذلك باطلة مصنوعة ممن تمسك
بها وقال الزهري راه بالعين خالف القران واجماع المسلمين وخرج عن الاسلام على ان الروايات
على تقدير صحتها لا نص فيها على انه راه بالعين فيجب نحملها على انه راه بالقلب وفي كتاب الاحتجاج
للشيخ الطبرسي قال صفوان فتحير ابو قرة ولم يحرجوا با حتى قام وخرج احمد بن ادريس عن احمد بن
محمد بن عيسى عن علي بن سيف عن محمد بن عبيد قال كتبت الى ابي الحسن الرضا عليه السلم اساله
عن الرؤية وما ترويه العامة من جواز رؤيته في الاخرة والخاصة من عدم جوازها
وسالته ان يشرح لي ذلك اى يوضح لي عدم جوازها بالبرهان والبرهان الذى ذكره عليه السلم
يتضح بعد تمهيد مقدمات كلها ضرورية الاولى ان الشئ الواحد له حقيقة واحدة
ولا يجوز ان يكون له حقايق متعددة مخالفة كانت او متضادة الثانية ان كل
حقيقة اما نظرية حاصلة بالاكتساب او ضرورية غير مفتقرة اليه ولا يجوز ان يكون
نظرية وضرورية معا لانهما نوعان متباينان من العلم الثالثة انه لا يجوز ان يكون
شئ واحد نظريا وضروريا في وقت واحد لاستحالة اجتماع الضدين في ذات واحدة
في وقت واحد فكتب بخطه اتفق الجميع لا تمانع بينهم اى اتفق جميع الامة ولا تنازع
بينهم ان المعرفة من جهة الرؤية اى التصديق بوجود شئ من جهة رؤيته ضرورية
غير محتاجة الى النظر والاستدلال الا ترى انك اذا رايت شيئا عرفت وجوده من غير نظر
فتخلى من طلب منك الدليل على وجوده نسبته الى السفه والجنون فاذا جاز ان يرى الله
بالعين وقعت المعرفة بوجوده ضرورية بلا خلاف والمناسب لو بدل الا انه
بنى الكلام على المماشات مع الخصم القايل بجواز الرؤية ثم لم تخل تلك المعرفة الضرورية
من جهة الرؤية من ان تكون ايمانا او ليست بايمان لا ثالث لها اذ لا واسطة بين النفى
والاثبات وكل واحد من هذين القسمين باطل اما الاول فاشار اليه بقوله فان كانت
تلك المعرفة من جهة الرؤية ايمانا فالمعرفة التي في دار الدنيا من جهة الاكتساب

ليس بايمان

ليست بايمان والثاني باطل فالمقدم مثله اما بيان الشرطية فاشار اليه بقوله لانها ضده
اى لان الرؤية ضد الاكتساب لان الرؤية تفيد العلم الضروري والاكتساب يفيد العلم الكسبي
فان كان الاول ايمانا لم يكن الثاني ايمانا لان الايمان له حقيقة واحدة بحكم المقدمة الثانية
الاولى وتلك الحقيقة ان كانت ضرورية لم تكن نظرية بحكم المقدمة ٣
واما بطلان التالي فاشار اليه بقوله فلا يكون في الدنيا مومن لانهم لم يروا الله
عز ذكره في الدنيا واذا لم يروه لم يكونوا مومنين اذ الفرض ان الايمان هو المعرفة من جهة الرؤية
وهذا باطل بالاتفاق فقد ثبت ان المعرفة من جهة الرؤية ليست بايمان واما بطلان القسم
الثاني فاشار اليه بقوله وان لم يكن تلك المعرفة التي من جهة الرؤية ايمانا لم تخل هذه المعرفة
التي حصلت في الدنيا من جهة الاكتساب ان تزول او لا تزول في المعاد لاستحالته
اجتماع المعرفة الضرورية التي من جهة الرؤية والمعرفة النظرية التي هي ضدها في شخص
واحد في وقت واحد بحكم المقدمة الثالثة ولا تزول في المعاد اى والحال
ان هذه المعرفة التي من جهة الاكتساب لا تزول في الاخرة لان حشر المومن بلا ايمان باطل
بالاتفاق ولان ما اكتسبه النفس في الدنيا من الكمالات والمعارف كان معها بعد فراغ
البدن وفي الاخرة بلا خلاف واذا كانت هذه المعرفة باقية غير زايلة في الاخرة امتنع
ان تحقق تلك المعرفة الضرورية التي هي ضدها بحكم المقدمة الثالثة فقد ثبت بطلان
القسم الثاني ايضا فاذن بطل القسمان كلاهما واذا بطلا بطل جواز رؤيته بالعين لانه
منحصر فيهما كما اشار اليه بقوله فهذا دليل على ان الله تعم ذكره لا يرى بالعين اذ العين تؤدي
الى ما وصفناه من انه يلزم على تقدير تحقق الرؤية العينية ان لا يكون في الدنيا مومن
او يزول الايمان المكتسب في الاخرة وقد عرفت بطلانهما بالعقل والاجماع و
بطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم فان قلت كما يلزم على تقدير ان يكون
تلك المعرفة من جهة الرؤية ايمانا ان لا يكون في الدنيا مومن كذلك يلزم ان تزول
هذه المعرفة الكسبية في الاخرة لاستحالة اجتماع العلم الضروري والعلم النظري بشئ
واحد في وقت واحد وكما ان اللازم الاول باطل كذلك اللازم الثاني ايضا باطل
فلم لم يذكره عليه السلم اللازم الثاني في قسم الاول ايضا قلت اما لانه لا فساد في زوال المعرفة
الكسبية في الاخرة على تقدير ان لا يكون تلك المعرفة ايمانا او لان ما ذكره في القسم الاول
كاف في ابطاله وما ذكره لابطال القسم الثاني يستفيد منه العارف اللبيب وجها اخر

لابطال القسم الاول فاحال ذهن الى فهم ويخطر بالبال ان هذا اشكال في غاية الصعوبة وهو ان هذا الدليل يجري فيما يجوز رؤيته بالاتفاق من احوال القيمة مثل السوال في القبر والجنة والنار والصراط والميزان فان معرفة هذه الامور عند مشاهدتها ضرورية وفي الدنيا كسبية فيجري غير هذا الدليل بعينه اللهم الا ان يقال معرفة هذه الامور في الدنيا ايضا ضرورية لحصولها بقول الرسول الصادق والامين كما قال امير المومنين عليه السلم لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا ولا يجري مثل هذا الجواب فيما نحن فيه لان معرفة وجود البارى لا يمكن ان تحصل بقوله لاستحالة الدور فليتامل وعن احمد بن اسحق في مرجع الضمير خفاء يزول بعد التامل قال كتبت الى ابي الحسن الثالث عليه السلم اساله عن الرؤية وما اختلف فيه الناس من جوازها واستحالتها قد ذكرنا انفا بعض شبه المجوزين مع الجواب عنه ولا باس ان نشير هنا الى بعض اخر من شبهاتهم مع الجواب على سبيل الاجمال ليحصل الاحاطة بجميع كلامهم فنقول نقل الابي في كتاب اكمال الاكمال عن بعض علمائهم انه قال رؤية الله تعالى جائزة في الدنيا عقلا لانه تعالى علق رؤيته موسى عليه السلم على استقرار الجبل وهو في نفسه امر ممكن والمعلق على الممكن ممكن ولانها لو كانت ممتنعة لم يسالها بقوله رب ارني انظر اليك لان العاقل لا يطلب المحال فسواله دال على انه كان يعتقد جوازها فتكون جائزة والا لزم جهل النبي العظيم المعزز بالتكليم بما يجوز عليه ويمتنع واختلف في وقوعها فقيل انه هل راه ليلة الاسرى ام لا فانكرته عايشة وجماعة من الصحابة والتابعين والمتكلمين واثبت ذلك ابن عباس وقال ان الله اختصه بالرؤية وموسى بالكلام وابراهيم بالخلة واخذ به جماعة من السلف والاشعري في جماعة من اصحابه وابن حنبل وكان الحسن البصري يقسم لقد راه وتوقف فيه جماعة هذا حال رؤيته في الدنيا واما رؤيته في الاخرة فجائزة عقلا واجمع على وقوعها اهل السنة للايات وتواتر الحديث واحالها المعتزلة والمرجئة والخوارج والفرق بين الدنيا والاخرة ان القوى والادراكات ضعيفة في الدنيا حتى اذا كانوا في الاخرة وخلقهم للبقاء قوى ادراكهم فاطاقوا رؤيته سبحانه انتهى كلامه والجواب عن الشبهة الاولى انا لا نم ان المعلق عليه هو استقرار الجبل مطلقا فان الجبل كان مستقرا اصلا وقت هذا التعليق بل استقراره حال التجلي والمكان وهو ممنوع ولئن تنزلنا نقول من خلط القطاد وعن الثانية بالمعارضة والحل اما المعارضة فلان رؤيته

لوطن

لو كانت جائزة لما عد طلبها امرا عظيما ولما سماهم ظالمين ولما ارسل عليهم صاعقة ولما قال فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ولما سمعوا هذه المعارضة اضطربوا فقالوا لو ان رؤيته جائزة في الدنيا لا على طريق المقابلة والجهة كما هو المعروف في رؤية الممكنات وممتنعة على هذه الطريقة فذمهم وانكاره مبني على انه طلبها من هذه الطريقة الممتنعة وانت خبير بما في هذا الجواب مع ما ذكر لان طلبه للرؤية من هذه الطريقة كيف يصلح ان يكون دليلا على جواز الرؤية بغير هذه الطريقة على انه يلزم ان يكون النبي المعزز بالتكليم جاهلا بما يجوز عليه سبحانه ويمتنع واما الحل فلان الامر في قوله عليه السلم ارني ليس محمولا على طلب الرؤية لعلمه عليه السلم بانه لا يمكن رؤيته بل هو على اظهار حال جهل شانه على الجماعة الحاضرين مع الطالبين لرؤيته تعالى القائلين له عليه السلم ارنا الله جهرة فقال ذلك القول ليسمعوا قوله تعالى لن تراني ويعلموا انه لا يمكن رؤيته ويرجعوا عن اعتقادهم والجواب عما نقل عن ابن عباس انه ليس صريحا في الرؤية العينية لجواز ان يكون المراد بالرؤية التي اختص بها صلى الله عليه واله الرؤية القلبية يعني الادراك العلمي على الوجه الكمال عقلا ونقلا سلمنا لكن تمام طريقهم عن ابن عباس انه قال راه بقلبه وعما نقل عن الحسن انه ان كان قول الحسن من عند نفسه فليس حجة وان كان من ظاهر الايات والروايات فكذلك لان فهمه ليس حجة على غيره والظاهر قد لا يعمل والجواب عن وقوع الرؤية في الاخرة كثيرا من الايات والروايات قد اول عن ظاهرها اتفاقا مثل ما وقع في القران من قوله تعالى ومكر الله الله يستهزئ بهم وما وقع في رواياتكم عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله ان من العبيد يوم القيمة يدعوا الله تعالى حتى يضحك الله تبارك وتعالى فاذا ضحك منه قال ادخل الجنة وعن ابن مسعود ان بعض اهل النار حين خرج منها وصل الى باب الجنة فيقول الرب ادخلنيها فيقول يا ابن ادم ايرضيك ان يعطيك الدنيا ومثلها معها قال يا رب استهزئ مني وانت رب العالمين وامثال ذلك كثيرة وانتم قد اولتم المكر والضحك والاستهزاء بالجزاء والرضا والخذلان فاذا جاز التاويل فكيف تتمسكون بالظواهر في الامور العقلية وتجزمون عليها فكتب لا يجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائي والمرئي هواء ينفذه البصر اي هواء شاف ينفذ فيه شعاع البصر ويتصل بالمرئي وهذا بحسب الظاهر على مذهب الرياضيين القائلين بان الابصار بخروج الشعاع لا على مذهب طائفة من الحكماء القائلين بان الابصار

باعتبار ان المنفذ الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك
آلة الابصار ولا على مذهب الطبيعيين القائلين بان الابصار بانطباع صورة المبصر في الباصرة
عند مقابلته لها ويمكن ان يقال المراد بنفوذ البصر في الهواء توقف الرؤية عليه وتوسطه به
فينطبق على المذاهب الثلاث فاذا انقطع الهواء عن الرائي والمرئي بحايل او بكمال القرب او
بعد بينهما لم تصح الرؤية بالضرورة وفي كتاب الاحتجاج فمتى انقطع الهواء وعدم الضياء لم تصح
الرؤية وكان في ذلك الاشتباه اي وكان في توسط الهواء والضياء بين الرائي والمرئي اشتباه
كل منهما بالآخر في الاحتياج الى ذلك المتوسط وفي كونه في جهة وفي طرف منه وعلل ذلك
بقوله لان الرائي متى ساوى المرئي في السبب الموجب بينهما في الرؤية وجب الاشتباه
المراد بالسبب الموجب للرؤية الواقع بينهما هو الهواء المتوسط وكون كل واحد منهما واقعا
في طرف مقابلا للآخر ومتى ساوى الرائي من حيث انه راء والمرئي من حيث انه مرئي في ذلك
السبب ثبت مشابهة المرئي بالرائي وكان ذلك التشبيه اسم كان وهو ذلك اشارة الى وجوب
الاشتباه والتشبيه خبره يعني وكان ثبوت المشابهة بينهما تشبيه الحق الثابت بالذات
وهو الواجب الوجود المنزه عن صفات الخلق بالرائي الباطل بالذات في كونه طرفا من الهواء
وواقعا في حيز وموصوفا بالجسمية ولواحقها مثله وقد علم انه وجب اخراجه تعالى عن الحدين
حد الابطال وحد التشبيه لان الاسباب لا بد اتصالها بالمسببات يحتمل ان يكون تعليلا لقوله
وكان ذلك التشبيه يعني ان اعتبار المشابهة بينهما يستلزم التشبيه المذكور لانه سبب له
والسبب متصل بالمسبب غير منفك عنه وان يكون تعليلا لجميع ما ذكر في هذا القليل توضيحه
ان الهواء المتوسط سبب للرؤية ولكون هذا رائيا من حيث انه راء وذلك مرئيا
من حيث انه مرئي فوجب اتصالهما به او اتصالهما به سبب لكون كل واحد منهما واقعا
في حيز وفي طرف منه وموصوفا بالجسمية ولواحقها فوجب اتصال هذا الاتصال
بكونهما على هذه الاوصاف وكونهما على هذه الاوصاف سبب لوقوع المشابهة بينهما
فوجب ان يتصل به وتلك المشابهة سبب للتشبيه فوجب اتصالها به كل ذلك لوجوب
اتصال الاسباب بالمسببات واقترانها معها وعدم انفكاكها عنها والاشعرية يقولون
الرؤية ليست بانعكاس ولا انطباع وليست لها سبب ولا شرط سوى حيوة الرائي
ووجود المرئي وانما هي ادراك والادراك معنى يخلقه الله تعالى في المدرك فان خلق في جزء

من العين

من العين سمي ابصارا وفي جزء من القلب سمي علما وفي جزء من الاذن سمي سمعا وفي اللسان سمي
ذوقا وفي الجسد سمي حسا واختصاص خلقه بهذه المحال انما هو بحكم العادة ويجوز ان تنخرق
العادة فيخلق الابصار في اليد وانت تعلم ان بناء هذا الكلام على نفي الاسباب مطلقا وقد
تبين بطلانه في موضعه وانه لا ينفعهم هذه المزخرفات لان الابصار العيني في اي عضو
خلق لا بد له من مشار اليه بالاشارة الحسية اما بالذات او بالعرض وكل مشار اليه كذلك
اما جسم او حال فيه كما يشهد به دفاتر الحكماء وعقول العلماء فلو تعلقت به الرؤية لحقه
به التشبيه تعالى عن ذلك علوا كبيرا علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد عن عبد الله بن سنان
عن ابيه قال حضرت ابا جعفر عليه السلام فدخل عليه رجل من الخوارج فقال له يا ابا جعفر
اي شيء تعبد قال الله اي الله اعبد واعبد الله فحذف الفعل بقرينة السوال قال رايته
قال بلى قال المازري صح الجواب ببلى في غير النفي وجاز الاقرار بها في الاثبات ومن شرط النفي
وقال لا يجوز الجواب بها الا بعد نفي في امثال هذا الكلام اعمار ايته ولما كان هنا
مظنة ان يقول السائل وكيف رايته اجاب عنه بقوله لم تره العيون بمشاهدة الابصار
قيل الابصار بالكسر على المصدر في مقابلة الايمان لا بالفتح على الجمع في مقابلة القلوب وفي
في كتاب التوحيد للصدوق قدس سره بمشاهدة العيان مكان بمشاهدة الابصار
ولكن راته القلوب بحقائق الايمان هذا اشارة الى نفي الرؤية بحاسة البصر وشرح لكيفية
الرؤية الممكنة له ولما كان نعت شانه منزها عن الجسمية ولواحقها من الجهات والكيفيات
وتوجه الخلق اليه وادراكهم لها والقابلية ويدرك بحسب ما يمكن لبصيرة العقل لاجرم
نزههم عن تلك واثبت له هذه واراد بحقايق الايمان اركانه وهي التصديق بوجوده ووحدته
واسمائه الحسنى وسائر صفاته الثبوتية والسلبية وقد اشار الى جملة منها بقوله لا يعرف
بالقياس على الخلق لانتفاء المشاركة بينه وبينهم في امر الا بعد ولا يدرك بالحواس لان ادراك
تصرفات الحواس لا تتجاوز عن طرق المحسوسات وابلغ ادراكها لا تتناول
غير الجسم والجسمانيات وعالم القدس بعيد عن عالم الممكنات وجناب الحق منزه عن تحديده
بالصفات والكيفيات ولا يشبه بالناس لا بالذات والصفات ولا بالصور والكيفيات
لان ذاته مباينة لذاتهم وصفاته مغايرة لصفاتهم ولا يجوز اتصافه بصورهم وكيفياتهم
موصوف بالآيات اشارة الى طريق معرفته يعني انه موصوف بان له آيات دالة

على وجوده وعلمه وقدرته وحكمته كما اشار الى تلك الايات بقوله سنريهم اياتنا
في الافاق وفي انفسهم حتى تبين لهم انه الحق معروف بالعلامات لانا نرى انا من علامات
قدرته وعجايب حكمته واثار ارادته مثل السموات العلى والارضين السفلى وغيرهما
من الصنايع الغريبة والبدايع العجيبة ما ينطق بوجوده وان كان صامتا وينادي الى وحدا
نيته وان كان ساكنا ويدعو الى ربوبيته وان كان خافتا الا ان ابصار الناظرين
في ابصار هذه الايات وقلوب العارفين في مطالعة هذه العلامات على درجات
متفاوتة ومقامات متباعدة لا يجوز في حكمه التكويني والتشريعي لان كل حكمه
صواب يترتب عليه مصالح غير معدودة ومنافع غير محصورة وايضا الجاير
في الحكم ناقص في العلم ضعيف في الحلم يطلب بجوره جلب المنفعة او دفع المضرة او تشفي
النفس وقدس الحق منزه عن جميع ذلك فيجازي الذي كل شيء امن من ظلمه خايف من عدله
ذلك الله لا اله الا هو ذلك اشارة الى الموصوف بالصفات المذكورة لكمال ظهوره
والله خبر وكلمة التوحيد خبر بعد خبر او بدل منها افعال والعامل معنى الاشارة
وفيه تنزيه له عن الشريك والنظير وتخصيص له بالالهية والتدبير قال فخرج الرجل
وهو يقول الله اعلم حيث يجعل رسالاته هذا تصديق بان الرسالة ليست للشوكة
والمال ولا للتكسب والمنال ولا لكثرة العشيرة والاخوان ولا لتعدد الانصار والاعوان
بل هي بفضايل نفسانية وكمالات روحانية يخص الله تعالى بها من يشاء من عباده
فيختار للرسالة من علم انه يصلح لها وهو اعلم بالمكان الذي يضعها فيه والظاهر ان هذا الرجل
امن به عليه السلم واعتقد بامامته على من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن احمد بن محمد بن ابي نصر
عن ابي الحسن الموصلي عن ابي عبدالله عليه السلم قال جاء حبر اي عالم من علماء اليهود الى امير المؤمنين
عليه السلم فقال يا امير المؤمنين هل رايت ربك حين عبدته قال فقال ويلك ما كنت
اعبد ربا لم اره لما كان لم اره محتملا لمعنيين احدهما الرؤية بالبصيرة القلبية وثانيهما
الرؤية بالمشاهدة العينية وكان الثاني اشهر واعرف حمله السائل على المعنى الثاني
والمرئي بهذا المعنى لا يخلو من كيفية ووضع وجهة فلذلك قال وكيف رايته اي على اي
وضع وكيفية ابصرته وفي اي حيز وجهة رايته قال ويلك لا تدركه العيون في مشاهدة
الابصار ولكن راته القلوب بحقايق الايمان مر شرحه وفي كتاب الاحتجاج سال الزنديق

ابا عبدالله

ابا عبدالله عليه السلم كيف نعبد الله ولم نره قال راته القلوب بنور الايمان واثبتته العقول
بيقظتها اثبات العيان وابصرته الابصار بما رأته من حسن التركيب واحكام التاليف ثم الرسل
واياتها والكتب ومحكماتها واقتصرت العلماء على ما رأت من عظمته دون رؤيته قال اليس هو
قادر على ان يظهر لهم حتى يروه فيعرفونه فيعبد على يقين قال ليس للمحال جواب احمد بن ادريس
عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى عن عاصم بن حميد عن ابي عبدالله عليه السلم قال ذاكرت
ابا عبدالله عليه السلم فيما يروون من الرؤية اي رؤية الله بالعين فقال الشمس اي نور الشمس
او اطلق المحل على الحال مجازا جزء من سبعين جزءا من نور الكرسي والكرسي جزء من سبعين جزءا من
نور العرش قال الصدوق قدس الله الكرسي وعاء جميع الخلق وكل شيء خلقه الله تعالى في الكرسي
وفي وجه اخر هو العلم والعرش جملة جميع الخلق وفي وجه اخر هو العلم اقول ويقرب من ذلك قول
من قال الكرسي يطلق على الفلك الثامن لانه وعاء السموات السبع وما فيهن وما بينهن وما
تحتهن والعرش يطلق على الفلك الاقصى وهما يطلقان ايضا على العلم مجازا تسمية للشيء باسم
مكانه لانهما مكان لعلم العالم القاعد عليهما ولذلك سمي العالم ايضا كرسيا ويدل على المعنى الاول
ما روي من طرقنا ان الكرسي عند العرش كحلقة في فلاة ومن طرق العامة عنه صلى الله عليه واله انه قال
ما السموات السبع مع الكرسي عند العرش الا كحلقة في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك
الفلاة على تلك الحلقة ويدل على المعنى الثاني ما سيجيء قريبا من الروايات المعتبرة وبالجملة
هذان المعنيان مشهوران في السنة الاصحاب وغيرهم معروفان في الاخبار وانت تعلم ان حملها
على المعنى الاول بعيد اذ لو كان لجرم الفلكين نور كما للشمس لكان نورهما مرئيا كنور الشمس
اللهم الا ان يقال لهما نور في الواقع ولكن رؤيته مشروطة بالتجرد والتنزه عن الهيئة البشرية والغواشي
الناسوتية كما في نور الحجاب والستر وعلى المعنى الثاني ابعد لانتفاء النسبة بين نور الشمس
ونور علم الحق جل شانه ولاستحالة تفضيل الشيء على نفسه ولعدم صحة المضمون في الكلام الاتي
اللهم الا ان يراد بالكرسي علم النفوس المجردة وبالعرش علم العقول المقدسة ويمكن حملهما هاهنا
على الجوهرين المجردين النورانيين الموكلين بالفلك الثامن والتاسع مجازا من باب تسمية الشيء
باسم متعلقه وتفاوت نورهما اما بالذات او باعتبار تفاوت تجلي نور الحق عليهما على النسبة المذكورة
بل على الجوهرين الاخريين وان لم يكونا متعلقين بالفلكين وتسميتهما بالكرسي والعرش باعتبار
انهما محلان لانوار العظمة الالهية والله اعلم بحقيقتهما والعرش جزء من سبعين جزءا من نور الحجاب

والحجاب جزء من سبعين جزء من نور الستر ليس المراد من الحجاب والستر المعنى الحقيقي المعروف عندنا
الواقع بيننا وبين ما هو محجوب ومستور عن حواسنا وابصارنا اذ ليس هنالك حجاب وستر
بهذا المعنى بل المراد بهما مقامات من مقامات تجليات نور عظمة الرب والثاني وهو فوق الاول
لم يصل اليه نور بصاير احد الا من شاء الله تعالى فاراه منه بقدر ما احب واما مشاهدة نور عظمته
على الوجه الكمال فلا يقدر عليها الا هو والاول هو المانع من انكشاف نور العظمة على الخلق على وجه
الكمال ولولاه لانهدموا واحترقوا وقد تجلى نور العظمة من ذلك الحجاب على الجبل فجعله دكا وخر موسى
صعقا والظاهر ان هذا الحجاب هو الذي كان بين نبينا صلى الله عليه وآله وبين الله تعالى
في المعراج وقد كان قاب قوسين او ادنى كما روي عن ابي عبد الله عليه السلم قال كان بينهما حجاب
يتلالاء فنظر مثل سم الابرة الى ما شاء الله من نور العظمة الحديث الحديث طويل اخذنا بعضه
ثم هذا الذي ذكرناه على سبيل الاحتمال دون الجزم ولا يعلم امثال هذه الاسرار الا هو ووليه
وانا استغفر الله مما اقول فان كانوا صادقين فيما يزعمون من قدرتهم على رؤيته فليملئوا اعينهم
من الشمس ليس دونها سحاب فانهم يجدون انفسهم عاجزين عن رؤيتها باعتبار ان النور القوي
مانع من الرؤية كعادة الانوار الشديدة الساطعة في انها تغشي البصر عن رؤية ما خلفها فاذا عجزوا
عن رؤيتها لمنع نورها مع ان نورها جزء من الف الف ثلث عشر وستمائة وثمانون
الف الف مرتين وسبعمائة الف من نور الستر الذي هو من تجليات نور العظمة كما يظهر ذلك الحاصل في نفسه ثم السبعين ٢ ثم السبعين ٢
من ضرب السبعين في الحاصل ثم الحاصل في السبعين فهم عن رؤية الله تعالى اعجز وهذا الكلام دال
على امتناع رؤيته بالذات فيستفاد من الاخبار الماضية والاتية محمد بن يحيى وغيره عن احمد بن
محمد بن عيسى عن ابن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا عليه السلم قال قال رسول الله صلعم لما اسري بي الى السماء
سرى بالليل من باب ضرب بمعنى سار ليلا واسرى مثله واسرى به مثل اخذ الخطام
واخذ بالخطام وانما قال الله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا وان كان السرى يكون بالليل
للتاكيد كقولك سرت امس نهارا والبارحة ليلا بلغ بي جبرئيل مكانا لم يطأه قط جبرئيل
ولا غيره من الخلق ثم تخلف جبرئيل ومضى رسول الله صلعم الى حيث شاء الله تعالى وذكر جبرئيل
ثانيا من باب وضع الظاهر موضع الضمير للتعظيم ولدفع توهم ان فاعل لم يطأ غيره لا هو وللتصريح
بان وطاه ذلك المكان انما هو ببركة متابعة صلى الله عليه وآله وقد دل على ما ذكرناه من الامرين
ما رواه علي بن ابي حمزة قال سال ابو بصير ابا عبد الله عليه السلم وانا حاضر فقال جعلت فداك

كم عرج برسول الله صلى الله عليه وآله فقال مرتين فاوقفه جبرئيل موقفا ما وقفه ملك قط
ولا نبي الحديث وما رواه ابو بصير عن ابي عبد الله عليه السلم قال لما عرج برسول الله صلى الله عليه وآله
انتهى به جبرئيل عليه السلم الى مكان فخلى عنه فقال له يا جبرئيل اتخليني على هذه الحال فقال امضه فوالله
لقد وطئت مكانا ما وطاه بشر وما مشى فيه بشر قبلك فكشف له فاراه الله من نور عظمته ما احب
اي احب الله تعالى او ما احب الرسول صلعم وهذا الكلام اما قول ابي الحسن الرضا عليه السلم لبيان الواقع وحكاية
قوله صلى الله عليه وآله من قبل نفسه او هو قوله صلعم من باب الالتفات من التكلم الى الغيبة للدلالة
على غيبته في مشاهدة جلاله سبحانه وضمير له وان على الاحتمال الاول يرجع اليه صلى الله عليه وآله وفي
عوده الى جبرئيل عليه السلم على الاحتمال الثاني خطاء والمقصود من الحديث بقرينة ذكره في هذا الباب
هو الدلالة على انه صلى الله عليه وآله لم يره في المعراج كما زعمه طايفة من المبتدعة بل على ان رؤيته
تعالى محال ولا كان هو ولكن لا يرى وانما راى من نور عظمته في قوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
اي الكلام في تفسير هذه الاية وذكر الاحاديث المروية فيه وهذا عنوان مستقل غير مربوط بالسابق
ويحتمل ان يكون خبرا بعد خبر والخبر الاول هو قوله في ابطال الرؤية اي باب في قوله لا تدركه
الابصار ونقل الخبر بلا عاطف جائز محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن ابي نجران عن عبد الله بن سنان
عن ابي عبد الله عليه السلم في قوله لا تدركه الابصار قال احاطة الوهم اي الادراك المنفي احاطة الوهم ليس
وادراكه اياه دون الادراك العيني لان عدم ادراك العين له ظاهر لا سترة فيه والمراد بالوهم الادراك
المتعلق بالقوة العقلية المتعلقة بالمعقولات والقوة الوهمية المتعلقة بالمحسوسات جميعا
وقد شاع ذلك في الاستعمال ودل عليه مضامين الاخبار دون الاخير فقط ولما كان المتعارف
من الابصار عند الناس هو الابصار بالعين دون الابصار بالقلب نبه عليه السلم على صحة
ارادة الثاني بالاية والعرف فقال الا ترى الى قوله قد جاءكم بصائر من ربكم ليس يعني بصر العيون
بل يعني بصر القلوب وادراك العقول والبصائر جمع البصيرة وهي للنفس كالبصر للعين
فمن ابصر فلنفسه اي فمن ابصر الحق وتبعه فقد ابصر لنفسه لان نفعه لها ليس يعني من البصر بعينه
بل يعني منه البصر بقلبه ومن عمي فعليها اي ومن عمي عن الحق وضل عنه فعلى نفسه يرجع وباله
واليها يعود نكاله ليس يعني عمى العيون بل يعني عمى القلوب عن الحق وعدم ادراكها له
انما عنى من الادراك المنفي في قوله لا تدركه الابصار احاطة الوهم يعني لا تدركه اوهام
القلوب ولا يحيط به ادراك العقول وهذا تاكيد لما ذكره اولا ولما اشار الى اطلاق البصر

على الادراك القلبي في القرآن الكريم اشار الخطاط قد عليه في العرف ايضا بقوله كما يقال فلان
بصير بالشعر وفلان بصير بالفقه وفلان بصير بالدراهم وفلان بصير بالثياب اي عليم
بهذه الامور عارف باحوالها مدرك لجيدها ورديها مميز بين صحيحها وسقيمها ثم اشار
الى ان حمل الاية على نفي الادراك القلبي اولى من حملها على نفي الادراك العيني بقوله الله اعظم من ان يرى
بالعين فعدم امكان رؤيته بالعين امر ضروري لا ينكره الا شرذمة قليلون ممن لا يعبأ بهم واما ادراكه
تعالى بالوهم والاحتمال فهو شان جميع العوام وحال اكثر اهل العلم فانهم يتصورونه بوجه ويحملونه
بامر لا يليق به ويجب تنزيهه عنه فهو اولى بالنفي ويحتمل ان يكون هذا الكلام بمنزلة النتيجة للسابق
توضيحه ان الادراك العقلي اكثر اتساعا من الادراك العيني اذ كل ما يدركه العين يدركه العقل دون العكس
فاذا لم يدركه العقل فهو اعظم من ان يراه العين محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابي هاشم الجعفري هو
داود بن القاسم بن اسحق ابن عبد الله بن جعفر بن ابي طالب من اهل بغداد ثقة جليل القدر
عظيم المنزلة عند الائمة عليهم السلام شاهد ابا الحسن وابا جعفر وابا محمد عليهم السلام وكان شريفا
عندهم له موضع جليل عندهم وروى ابوه عن الصادق عليه السلام عن ابي الحسن الرضا عليه السلام
قال سألته عن الله هل يوصف اي هل يدرك ذاته وصفته ويقال ذاته كذا وصفته كذا فقال اما تقرأ
القرآن قلت بلى قال اما تقرأ قوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار قلت بلى الاستفهام
في الموضعين يحتمل الحقيقة والتقرير قال فتعرفون الابصار من بالتقليب الحاضر على الغائب
او من باب ادخال جماعة حاضرين في الخطاب بمعرض والغرض من هذا السؤال هو الحث على استماع ما يلقى
اليه والكشف عن مقدار فهمه ومبلغ علمه قلت بلى قال ما هي قلت ابصار العيون فقال ان
اوهام القلوب اي النفوس المجردة والعقول المقدسة واهل العرفان كثيرا ما يعبرون
عن النفس والعقل بالقلب اكبر من ابصار العيون فقال ان اوهام القلوب اكبر اما بالباء
الموحدة او بالثاء المثلثة يعني ادراكات النفوس اكبر واعظم من ادراكات العيون او اكثر
محلا وابلغ اتساعا منها لان كل ما تدركه العين تدركه النفس بل ادراك العين ليس الا ادراك النفس
وقد تدرك النفس مستقلة ما لا تدركه العين والمنفي في الاية هو ادراكات النفوس على جميع انحائها
ويندرج فيه ادراكات العيون ايضا لان نفي العام مستلزم لنفي الخاص واليه اشار بقوله
فهو لا تدركه الاوهام اي اوهام القلوب لان الادراك اما حسي او عقلي ولا يجري شيء منهما
في ساحة الحق عز شانه لانه لما كان منزها عن الجسمية والوضع والجهة وسائر لواحقها استحال

ان يدرك

ان يدرك بشيء من الحواس الظاهرة والباطنة ولما كان مقدسا عن انحاء التركيب الخارجية والذهنية وبعيدا
عن علم مدركات النفوس البشرية امتنع ان يكون للنفس اطلاع عليه بكنه ذاته او بحقيقة صفاته فاذن
لا يتناوله شيء من الادراكات وفي نسبة الاوهام الى القلوب اشارة الى ان القلوب البشرية
لا يمكنها ان تعقل شيئا بدون الاستعانة بالوهم وتعلقها بالكليات باعتبار التجريد للموجودات
والتفتيش في المحسوسات وهو يدرك الاوهام اذ لا يعزب عنه شيء وهو اللطيف الخبير محمد بن
ابي عبد الله عمن ذكره عن محمد بن عيسى عن داود بن القاسم ابي هاشم الجعفري قال قلت لابي جعفر عليه السلام
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ما اراد الله سبحانه بهذا القول ويحتمل انه اراد بالابصار ابصار
العيون واستبعد او تعجب من عدم ادراكها له فاجاب عليه السلام بما يرفع استبعاده وتعجبه فقال
يا ابا هاشم اوهام القلوب وادراكاتها ادق اي الطف واسرع تعلقا من ابصار العيون لان ادراك القلب
ينفذ فيما لا ينفذ فيه ابصار العين وقد بين ذلك بقوله انت قد تدرك بوهمك اي بعقلك السند
والهند والبلدان التي لم تدخلها ولم تشاهدها بعينك ومع ذلك تعتقد بوجودها اعتقادا جازما
بحكم وهمك ومقتضى عقلك ولا تدركها ببصرك لانك لم تشاهدها ومن هنا ظهر ان ادراك القلب
ادق من ابصار العين واوهام القلوب لا تدركه لعجز القلوب عن ذلك واعترافها بان ذاته تعالى وصفاته
وجلاله وكماله اشرف واعلى من ان تدركه وتعقله وان كل ما ادركته واحاطت به فهو منزه عنه وان السبيل
الى معرفة كنه عظمته مسدود وان غاية معرفته هي العلم بانه مقدس عن تعلق الادراك به وعن الاحاطة
بذاته وصفاته وعن المشابهة بخلقه في ذواتهم وصفاتهم وكيفياتهم فكيف ابصار العيون تدركه لان عدم
ادراك القوي دليل على عدم ادراك الضعيف وعدم تحقق الاعم حجة على عدم تحقق الاخص وينبغي
ان يعلم ان سؤاله هذا مثل ما سمعه من الرضا عليه السلام والغرض منه زيادة التقرير والاستبصار
علي بن ابراهيم عن ابيه عن بعض اصحابه عن هشام بن الحكم قال الاشياء قال هشام من قبله اي من جهة الرواية عن المعصوم
ويحتمل ان يكون من مسموعاته عنه الاشياء لا تدرك الا بامرين بالحواس والقلب الغرض منه ان المبدأ تعالى
شانه لا يمكن ادراكه بشيء منهما كما سيتضح ذلك ولعل ذكره في هذا المقام باعتبار انه يصلح ان يكون
تفسير الاية المذكورة وبيانا لحملها على نفي الادراك مطلقا والحواس ادراكها على ثلثة معان
يشمل هذه المعاني الثلثة ادراك الحواس الخمس الظاهرة كما ستعرفه ويعرف حكم الحواس
الباطنة بالقياس اليها بادنى تامل ادراك بالمداخلة اي بدخول المدرك في المدرك وحضور
المحسوس في مكان الحاسة وادراك بالمماسة اي بمماسة المدرك بالمدرك واتصاله

وادراك بلا ملاخلة ولا مماسة فاما الادراك الذي بالمداخلة فالاصوات اي فادراك الاصوات والمشام
قيل هي جمع المشموم من باب استعمال المفاعل في المفاعيل وقيل هي جمع المشموم من باب المشم وهو ما يشم
والطعوم هذه الثلثة يتحقق ادراكها بدخولها في الحاسة اما الصوت فلان ادراكه مشروط بدخول الهواء
المتكيف به في الصماخ ووصوله الى القوة المنبثة في العصب المفروش في مقعره واما المشموم فان
ادراكه متوقف على دخول الهواء المتكيف به في الخيشوم ووصوله الى القوة الكائنة في الزائدتين
الشبيهتين بحلمتي الثدي واما الطعم فان ادراكه مفتقر الى تكيف الرطوبة اللعابية به ووصول تلك
الرطوبة الى القوة المنبثة في العصب المفروش على جرم اللسان واما الادراك بالمماسة فمعرفة
الاشكال من التربيع والتثليث الشكل هيئة حاصلة من احاطة حد او حدود وعند بعضهم من المبصرات
ومعرفة اللين والخشن والحر والبرد والخشونة عند اهل اللغة ضد اللين وقد خشن الشيء بالضم
فهو خشن اذا اختلفت اجزاء الظاهر في الارتفاع والانخفاض وعند جماعة من الحكماء والمتكلمين
من الملامسة دون اللين واللين عندهم ضد الصلابة دون الخشونة وقالوا الخشونة اختلاف
الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غايرا والملاسة عبارة عن استوائها
واللين كيفية تقتضي سهولة قبول الغمز في الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل
عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه
بسبب اليبوسة والصلابة تضاده فادراك هذه الكيفيات متوقف على مماستها
بالقوة اللامسة واما الادراك بلا مماسة ولا ملاخلة فالبصر اي فادراك البصر فانه يدرك الاشياء
بلا مماسة ولا ملاخلة اي بلا مماسة تلك الاشياء به ولا ملاخلتها فيه في حيز غيره الجار
متعلق بيدرك اي يدرك اي يدرك البصر في حيز غيره وهو الحيز الذي فيه المرئي بان يخرج من البصر
شعاع يتصل الى المرئي ويراه في موضعه او يحدث في سطح المرئي عند مقابلته بالباصرة شعاع مثل
الشعاع البصري ويصير آلة لادراك البصر له في حيزه وقد رجح الشارح الثاني على الاول بان الاول مستلزم
لانتقال العرض عن موضعه وقد برهن على امتناع ذلك في موضعه وهذا كما ترى منطبق
على ان الابصار بخروج الشعاع حقيقة كما في الاول او توهما كما في الثاني ويمكن انطباقه على مذهب
من قال بان الابصار باعتبار ان الهواء المشف الواقع بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع
البصري ويصير بذلك آلة لابصار المرئي في موضعه ولكن الانسب بسياق العبارات
الاتية هو الاول وكلا في حيزه معطوف على قوله في حيز غيره اي البصر يدرك الاشياء كلا في حيزه بان يدخل

من المرئي

من المرئي شيء في حيز البصر كما يقوله اصحاب الانطباع فليس هناك مماسة بين البصر
والمرئي ولا ملاخلة وادراك البصر له سبيل وسبب فسبيله الهواء الواقع بين البصر والمرئي
وسببه الضياء المحيط بالمرئي اذ لو لم يكن الضياء لم يتحقق الادراك فاذا كان السبيل متصلا
بينه وبين المرئي غير منقطع بحايل كثيف مانع من نفوذ الشعاع فيه الى ما وراءه والسبب قايم
موجود ادرك ما يلاقي اي ادرك البصر ما يلاقيه شعاعه من الالوان والاشخاص الواقعة
في منتهى المسافة الشعاعية فاذا احمل البصر يعني ارسلت خطوط الشعاعية على ما لا سبيل له فيه
بان يكون المرئي كثيفا صقيلا ليست فيه مسامات وفرج صغار يدخل فيها شعاع البصر كالمرآة
في المرآة لا ينفذ بصره في المرآة اي شعاع بصره فاذا لم يكن له سبيل في المرآة لعدم الفرج والمسامات فيها
رجع راجعا يحكي ما قدامه مما وضع من المرآة كوضعها من البصر فيكون زاوية رجوع الشعاع منها
كزاوية وصوله اليها فاذا وقعت المرآة في مقابل الرائي رجع الشعاع منها الى وجهه فيراه ولانه
بالرجوع فيتوهم انه يراه على الاستقامة فيحسب الصورة وجهه منطبعة في المرآة فاذا كان الوجه
قريبا منها كانت الخطوط الشعاعية الراجعة قصيرة فيظن ان صورته قريبة من سطحها واذا كان
بعيدا كانت الخطوط طويلة فيحسب ان صورته غائرة في عمقها وكذلك الناظر الى الماء الصافي يرجع
شعاع بصره راجعا فيحكي ما وراءه اذ لا سبيل له في نفاذ بصره لانه فرق بين المرآة والماء فان
الشعاع البصري لا ينفذ في جرم المرآة اصلا فلذلك يرجع صافيا غير مضطرب فيدرك على وجه الكمال
بخلاف الماء فان الشعاع ينفذ في جرمه في الجملة فلذلك لا يرجع على وجه الكمال وقد علم مما ذكر
ان الله جل شانه لا يمكن ادراكه بالحواس لانتفاء المماسة والملاخلة فيه واستحالة ان يكون في حيز
وطرف للخطوط الشعاعية والهواء المتوسط لان ذلك من لواحق الجسمية وتوابعها فاما القلب
اي النفس الناطقة فانما سلطانه على الهواء الهواء بالمد ما بين الارض والسماء ويطلق ايضا
على الفضاء وهو البعد الخارجي وعلى كل خال وعلى الباطل ولعل المراد به هنا عالم الامكان طولا
وعرضا وتسميته بالهواء اما من باب تسمية الكل باسم الجزء او باعتبار انه بعد معين وفضاء
في الخارج او باعتبار خلوه عن الوجود في حد ذاته وبطلانه حقيقة باعتبار نفسه اذ الحق بالحقيقة
الحقيقة الثابتة هو الذي وجوده لذاته كما يشير اليه قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فهو
يدرك اي فهو قابل لان يدرك جميع ما في الهواء ويتوهمه سواء حصل له ادراك الجميع بالفعل
او لا وذلك لان النفس في مبدا الفطرة خالية عن العلوم وقد خلقت لها الات بدنية لتستفيد بها

[illegible]

صور المحسوسات ومعانيها وتتنبه لمشاركات بينها ومباينات فيحصل لها التجربة وسائر العلوم
الضرورية والمكتسبة كلا او بعضا على تفاوت مراتبها فاذا احمل القلب على ما ليس في الهواء موجود
وبلغ شعاع بصيرته الى العدم الذي يمنع من نفوذه فيه وفيما بعده رجع راجعا الى ما وراءه فحكى ما
في الهواء من المصباحات والحقايق والكيفيات فلا ينبغي للعاقل ان يحمل قلبه على ما ليس موجودا
في الهواء من امر التوحيد اذ ليس ذاته تعم وما له من صفات كماله ونعوت جلاله موجودة في الهواء
فانه ان فعل ذلك لم يتوهم من امر التوحيد الا ما في الهواء موجود وذلك بسبب رجوع البصيرة عما ليس
موجودا في الهواء من امر التوحيد الى ما هو موجود فيه من الامور الممكنة كما قلنا في امر البصر من انه
اذا احمل على ما لا سبيل له رجع راجعا فحكى ما وراءه فيلزم ح ان يدرك الله تعم على صفات خلقه
تعالى الله ان يشبهه خلقه والحاصل ان صنع القلب هو التصرف في الممكنات وتقلبه في المادیات
والتعقل للمصباحات وعن سياقها بتوسط الآلات فاذا انتصدى لادراك الواجب بالذات لا
يدركه الا على سبيل ادراك المخلوقات وهو سبحانه منزه على المادة والمصير والمشابهة بالخلق فقد ظهر
انه تعم لا يمكن ادراكه بالقلب كما لا يمكن ادراكه بالحواس باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به
نفسه جل وتعم علي بن ابراهيم عن العباس بن معروف عن ابن ابي نجران عن حماد بن عثمن عن عبد الرحيم
بن عتيك القصير قال كتبت على يدي عبد الملك بن اعين الى ابي عبد الله عليه السلم ان قوما بالعراق
يصفون الله تعم بالصورة وبالتخطيط فمنهم من يقول انه مركب من لحم ودم ومنهم من يقول هو نور
يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم من يقول هو على صورة انسان
فبعضهم يقول هو شاب مخطط جعد قطط وبعضهم يقول هو شيخ اشمط الراس ونقل ابو عبد الله
الابي في كتاب الاكمال عن محيي الدين شارح مسلم انه قال قال ابن قطيبة ان لله صورة لا كالصور
واستدل على ذلك بظاهر ما رواه مسلم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال اذا قاتل احدكم اخاه
فليجتنب الوجه فان الله خلق آدم على صورته وقد غلط في ذلك وهل قوله الا كقول المبتدعة
انه تعم جسم لا كالاجسام لما راوا اهل السنة قالوا هو شيء لا كالاشياء طردوا ذلك فقالوا هو جسم
لا كالاجسام والفرق ان لفظ شيء لا يشعر بالحدوث والصورة تشعر بالتركيب والتركيب خاص
بالاجساد والاجساد حادثة والعجب منه ان لادم عليه السلم عنده صورة وقد ابقى الحديث على ظاهره
فان لله تعم صورة كصورة آدم عليه السلم فكيف يقول لا كالصور وهل هذا الا تناقض
ثم يقال له ان اردت بقولك لا كالصور انه ليس بمركب فيرد انه ليس بصورة وان اللفظ لا يفيد

ذلك

ذلك وان الحديث غير محمول على ظاهره وانك وافقت القائلين بتاويله والتاويل فيه
ان الضمير يعود الى الاخ المضروب كما صرح به القرطبي قال معناه خلق ادم على صورة المضروب
فكان الضارب بضرب وجهه اخيه ادم عليه السلم فان قيل فينبغي ان يجتنب ما سوى الوجه من الاعضاء
لانه يشبه اعضاء ادم فالجواب ان الوجه قد اختص بما ليس في غيره اذ فيه البصر الذي يدرك به العالم
وما فيه من العجايب الدالة على عظيم قدرة الله تعم والسمع الذي يسمع به امر الله تعم ونهيه ويتعلق به
العلوم التي منها معرفة الله تعم ومعرفة الرسول وفيه النطق الذي شرف به الانسان على ساير الحيوان
وعلى تقدير ان يكون الضمير عايدا اليه سبحانه فنقول الاضافة لتشريف آدم عليه السلم كقوله تعم
ناقة الله وسقياها وبيت الله وقد اختص ادم عليه السلم بان خلقه بيده ولم يقلبه في الارحام ولم
يدرجه من حال الى حال او نقول المراد بالصورة الصفة كقولهم صورة فلان عند الامير اي صفته
لاختصاصه بصفات من الكمال والفضايل وسجود الملئكة له تعظيما وان كان سجودهم كان
لله حقيقة فصفاته فصفاته شبيهة بصفاته تعم ومثل هذه التاويلات الا منع عود الضمير
اليه سبحانه يجري فيما رواه البخاري في باب السلام وغيره مسلم في باب خلق ادم عليه السلم من انه
قال تعم لما خلق ادم على صورته اذهب فسلم على اولئك النفر من الملائكة على ان الضمير فيه
يجوز ان يعود الى ادم ع ومثل ذلك متعارف فلا يرد ان الكلام ح غير مفيد لانه معلوم انه
خلق على صورته وايضا يجري مثل هذه التاويلات ع فيما ورد ان الله تعم خلق ادم ع على صورة
الرحمن ونقل الابي عن بعض علمائهم انه قال هذه الرواية لم تثبت عند اهل النقل ولعل راويها توهم
ان الضمير في الرواية الاولى المعتبرة عايد اليه سبحانه فابدل الضمير بالرحمن من باب النقل بالمعنى
وانما بسطنا الكلام بنقل رواياتهم واقاويلهم لان معرفة ذلك لا تخلو من فايدة عند المناظرة
مع اهل الخلاف فان رايت جعلني الله فداك ان تكتب الى بالمذهب الصحيح من التوحيد جزاء الشرط
محذوف اي فعلت فكتب الي الصحيح وهو الذي عليه جمهور المحدثين من العامة والخاصة
واكثر الفقهاء والاصوليين جواز العمل بالكتاب عن الكاتب اذا علم انه خطه وهو عندهم معدود
في المتصل لاشعاره بمعنى الاجازة وقال السمعاني هو اقوى من الاجازة ودليلهم ما صح وانتشر
من كتبه صلى الله عليه وآله الى عماله وكذلك الخلفاء والائمة عليهم السلم بعده ومنه
هذا الحديث وغيره ويكتب الراوي بقوله الي واخبرني بكتابته او في كتابه او فيما كتب
به الي كما في هذا الحديث ولا يجوز ان يطلق ويقول حدثني او اخبرني وجوز الاطلاق

طايفة من المتقدمين من محدثي العامة سالت رحمك الله عن التوحيد وما ذهب اليه من قبلك
بكسر القاف وفتح الباء اي من هو عندك فالعايد المحذوف مبتداء محذوف والظرف خبر له
والموصول مع صلته فاعل ذهب فتعالى الله الذي ليس كمثله شيء فيه تنزيه له تعالى
عما يقولون واشارة الى مخالفتهم في وصفه تعالى لبعض القران وهو السميع البصير بلا سمع و
لا بصر فيسمع ما يقولون ويرى ما يفعلونه ويعلم ما يعتقدونه وفيه وعيد لهم على ما يصفونه
ثم صرح بتنزيهه تعالى عما يقولون تاكيدا لما سبق بقوله تعالى عما يصفه الواصفون المشبهون الله
بخلقه المفترون على الله ما لا يليق به والتشبيه في الحقيقة جحود وانكار لان ما يتصوره
المشبهون ويعتقدونه ان الاله ليس هو الاله الذي يثبته العقلاء ويقرون به ثم اشار بعد
تنزيهه تعالى عما يصفون الى المذهب الصحيح بقوله فاعلم رحمك الله ان المذهب الصحيح
في التوحيد ما نزل به القران من صفات الله تعالى التي بعضها صفات كمالية وبعضها صفات
فعلية وبعضها صفات تنزيهية اشتملت على جميعها اجمالا قوله تعالى ليس كمثله شيء فانف
عن الله تعالى البطلان كما زعم الملاحدة والثنوية وعبدة الاوثان والنيران وعبدة الشمس
والمشتري ونظرايهم من اصحاب الملل الفاسدة النافية للصانع والتشبيه بخلقه كما زعمه
المجسمة والمصورة والكرامية والقايلون في جهة ومكان وبان له كلاما ككلامنا وصوتا
كصوتنا وسمعا وبصرا كسمعنا وبصرنا وصفات زايدة كصفاتنا واصحاب البطلان
والتشبيه هم المحجوبون عن ربهم بالمقايسات الحسية والاعتبارات الوهمية فلا نفي ولا
تشبيه في امر التوحيد وهذا في اللفظ اخبار وفي المعنى نهي عن التعطيل بهما هو الله الثابت الموجود
الذي لا يعرضه التغير من وصف الى وصف والتحول من حال الى حال ولا يسبقه عدم ولا يلحقه
انقطاع وهو الموجود ازلا وابدا تعالى الله عما يصفه الواصفون من صفات الخلق ولواحق الامكان
وهذا اعاده لما مر تاكيدا له ولا تعدوا القران فتضلوا بعد البيان اذ مدار القران على التوحيد
المطلق والتنزيه التام وبيان القواعد الكلية التي بها يكون صلاح نوع الانسان في معاده
ومعاشه فلا يجوز لاحد التجاوز عما نطق به لان كل ما فيه وثيق الاركان رفيع البنيان
منير البرهان معدن الايمان فكل وصف لا يوافقه باطل وكل قول لا يطابقه كاذب وكل امر
لا يناسبه ساقط وانما قال بعد البيان لان الضلال بعده اقبح من الضلال قبله والاثم المترتب
عليه اتم واشد لان الضلال قبله لا اثم فيه كما لا يخفى محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن

ابي عمير

ابي عمير عن ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي حمزة قال قال لي علي بن الحسين عليهما السلام يا ابا حمزة ان الله لا يوصف بمحدودية
اي لا يكون له هذه الصفة في الواقع فلا يحد لاحد ان يصفه بها ولا بما يستلزمها من كونه جسما او صورة
او ذا اطراف ونهايات او ذا اجزاء وكيفيات وغير ذلك من الامور الموجبة للتحديد عظم ربنا عن الصفة
اي من ان يكون له صفة لان كل ذي صفة مفتقر الى غيره ناقص في حد ذاته وفيه دلالة على ان صفاته
الكمالية عين ذاته المقدسة وكيف يوصف بمحدودية من لا يحد لانه من ليس له حد عرفي ولا لغوي
لتنزهه عن الاجزاء والنهايات وتقدسه عن الاطراف والغايات وقد روي وقد روي ان رجلا من الزنادقة
قال لمولانا الرضا عليه السلام فلم لا يحد قال لانه قال ولم قال لان كل محدود متناه الى حد واذا احتمل التحديد
احتمل الزيادة واذا احتمل الزيادة احتمل النقصان فهو غير محدود ولا متزايد ولا متناقص ولا متجزي
ولا متوهم ولا تدركه الابصار لتنزهه عن قبول الاشارة الظاهرة الحسية والاشارة الباطنة العقلية كما عرفت
وهو يدرك الابصار لاحاطة علمه بالمبصرات والمعقولات وهو اللطيف اي البعيد عن ادراك الخلق
له او البر بعباده الذي يلطف بهم ويرفق من حيث لا يعلمون او العالم الكامل في الفعل والتدبير او الخالق
الخلق اللطيف الذي يعجز عن ادراك اعضائه وجوارحه ابصار الناظرين ومن تعلق خواصه ومنافعه
عقول العارفين او فاعل اللطف وافر بعباده وهو ما يتقرب معه العبد من فعل الطاعة ويبعد عن المعصية
كانزال الكتب وارسال الانبياء ونصب الاوصياء الخبير اي العالم بحقايق الاشياء وبمواضعها وقتا وقتها
والخبر بالضم العلم تقول لي خبر به اي علم وفلان خبير بالشيء اي عالم بكنهه ومطلع على حقيقته واللطيف
بالمعنى الاول يناسب قوله لا تدركه الابصار والخبير يناسب قوله وهو يدرك الابصار
محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح عن الحسين بن سعيد
عن ابراهيم بن محمد الخزاز ومحمد بن الحسين قالا دخلنا على ابي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام فحكينا له
ان محمدا راى ربه في صورة الشاب الموفق في سن ابناء ثلثين سنة قيل الشاب الموفق هو الذي اعضائه
موافقه بحسن الخلقة وفي النهاية الاثيرية الشاب الموفق الذي وصل الى الكمال في قليل من السنة
وقال الفاضل الامين الاسترابادي يحتمل ان يكون الشاب الموفق من باب الاشتباه الخطي وان يكون
في الاصل الشاب الرتق كما هو المتعارف في كتب اللغة اقول الموفق كما هو المصحح في جميع النسخ له معنى
مناسب للمقام وهو المروي من طرق العامة روي انه صلى الله عليه واله راى ربه في صورة الشاب
الموفق من ابناء ثلثين سنة ورجلاه في خضرة وبلقي جسده خارج فالحكم بالاشتباه خطاء وكانه حكم به
باعتبار ان الرتق له معنى مناسب هنا لانه الذي ظهر وزن ضوءه وبهجته ونهار من وافق النبي اذا بلغ

وقلنا ان هشام بن سالم قال العلامة في الخلاصة هو ثقة ثقة وكان الحديث ضعيف لا يقدح فيه
وصاحب الطاق هو محمد بن علي بن نعمان ابو جعفر الاحول الصراف في طاق المحامل بكوفة والمثنى يقولون
انه اجوف الى السرة اي وجوف خالي الداخل وجوف كل شيء قعره والبقية صمد اي مصمت
لا جوف له فخر اي سقط على الارض ساجدا لله تخشعا وتخضعا لعظمته ثم قال في سجوده على الظاهر
سبحانك انزهك تنزيها عما لا يليق بك من التشبيه والتوصيف ما عرفوك على ما ينبغي من معرفتك
ولا وحدوك على ما وجب لك من توحيدك ومن تنزيهك عن المشابهة بخلقك فمن اجل ذلك ر
صفوك بصفات المخلوقين ونعوت المصنوعين سبحانك لو عرفوك لوصفوك بما وصفت
به نفسك في قولك وهو اللطيف الخبير وليس كمثله شيء ولم يكن له كفوا احد ولا تدركه الابصار
الى غير ذلك من النعوت الجلالية والصفات الكمالية سبحانك فكم طاوعتهم انفسهم ان شبهوك
بغيرك تخالف الكتاب لك وسنة نبيك بل الصراحة بعقولهم اللهم لا اصفك الا بما وصفت به نفسك
ولا اشبهك بخلقك انت اهل لكل خير يعني كل خير انت مبدأه ومنشاه والمراد انت اهل لكل صفات
حسنة كاملة دون صفات قبيحة باطلة كما زعموا فلا تجعلني من القوم الظالمين دعاء وطلب عصمة
مع تقدس من اثره لا الاتصاف بالظلم تواضعا لله وهضما لنفسه او تعليم لخواص شيعته او ابتهال
لرفع ما استحقوا من العذاب عن نفسه المقدسة لان شوم الظلمة قد يحيق بمن وراءهم لقوله تعالى واتقوا
فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة وربما يستفاد من هذا الكلام ان اسماءه تعالى وصفاته توقيفية
بمعنى انه لا يجوز ان يسمى الا بما سمى به نفسه او سماه به رسوله ويندرج فيه ما انعقد على التسمية به اجماع
فما لم يرد فيه اذن ولا منع لا يجوز واختلفت العامة في هذا القسم فقيل فيه بالوقف وقيل بالمنع
وقيل ان اوهم معنى يستحيل امتنع وان لم يوهم جاز وقال الباقلاني يجوز ان يسمى بكل ما يرجع الى ما
يجوز في صفته كسيد وحنان ملم يجمع على منع ما يجوز مثل عاقل وفقيه وسخي قال ويكره مالك التسمية
بسيد وحنان بناء على انه لم يرد عنده فيهما اذن ولا منع واما ما لا يجوز في اصله فلا يسمى به وان كان الله
وصف به نفسه بالفعل المشتق منه ذلك الاسم نحو الله يستهزئ بهم وسخر الله منهم ومكر الله فلا يقال
يا مستهزئ ويا ساخر ويا ماكر لان ما يستحيل عليه تعالى لا يجري منه عليه الا على ما اطلقه السمع وهم اختلفوا
في صبور وشكور فمنعه الباقلاني لان الوقور الذي يترك العجلة في دفع ما يضر والصبور الذي
يتحمل الاذى وبعضهم اجاز ذلك بناء على ان معناهما يرجع الى الحلم ثم التفت الينا فقال ما توهمتم من شيء
فتوهموا الله غيره اي فاعلموا واعتقدوا انه تعالى غير ما توهمتموه وذلك لان الالات البدنية والعقول

البشرية

البشرية لكونها قاصرة عن ادراك ذاته وتنافي لصفاته كل ما ادركته فهو مخلوق محدود مثلها بعيد
عن جناب الحق وساحة القدس وسر ذلك ان النفس الناطقة لا تدرك الاجزئيات الموجودة
في نفس الامر ومصاحبتها بالالات الجسمانية فلا تقدر ان تدرك الاجزئي المجرد المنزه عن المصاحبة
والماد بالكلية ثم قال نحن آل محمد النمط الاوسط اي الجماعة القائمين على الوسط يعني العدل في العلم والعمل
والعلم طريق القوة النظرية والعمل طريق القوة العملية وكل واحد منهما واقع بين رذيلتين رذيلة الافراط
ورذيلة التفريط كما الابطال والتشبيه في معرفته تعالى والوسط بينهما اصول العدل وهو طريق آل محمد ص
الذي لا يدركنا العالي الموصول صفة للنمط الاوسط وافراده باعتبار اللفظ والاصل ان يقول لا يدركه
بالضمير للموصول الا انه اتى بضمير المتكلم من باب الالتفات من الغيبة الى التكلم للتصريح بالمقصود كما في قول
امير المؤمنين عليه السلام انا الذي سمتني امي حيدرة والعالي بالعين المهملة المتجاوز عن حد الفضائل الانسانية
التي مدارها على الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة وبالغين المعجمة من الغلو الواقع في طرف الافراط
من الامور المذكورة فهو قريب مما ذكر ولا يسبقنا التالي اي لا يسبق الينا التالي الخلف والاتصال
ليوافق قوله لا يدركنا والتالي هو المقصر عن بلوغ هذه الفضائل والواقع في طرف التفريط منها
والمقصود من هاتين الفقرتين هو الكناية بعدم رجوع المفرطين اليهم وعدم لحوق المقصرين بهم مع الاشارة
الى انه لا بد لامور العباد ورئاسة علم النبوة وخلافة الامر موجوده فيهم وان لم يكتسب الشخص
تلك الفضائل ويتحقق تلك الخصائل ولا ريب في ذلك فان الفضائل وان وجد بعضها في غيرهم
فمنهم ملحوق واليهم منسوب وبالله التوفيق يا محمد ان رسول الله صلى الله عليه وآله حين نظر الى عظمة
ربه ورأى نورها ببصر قلبه كان في هيئة الشاب الموفق في سن ابناء ثلثين سنة يعني ان الظرف
حال عن فاعل رأى لا عن الرب ومعناه ان محمدا ص كان عند رؤيته نور عظمته تعالى في هذه الهيئة والصورة
دون الرب جل شانه كما عن التعاليه عن الهيئة والصورة والوجود المحدود بزمان فان قلت نظره
هذا الى عظمة ربه كان بعد البعثة وقد بعث بعد ما مضى من عمره الشريف اربعون سنة فكيف
صح انه كان ح في سن ابناء ثلثين قلت كون هذا النظر بعد البعثة غير معلوم على انه لو ثبت ذلك
لا منافاة لانه قال كان في هيئة الشاب الموفق في هيئة سن ابناء ثلثين لا انه كان له ح ثلثون
سنة ويحتمل ان يعود ضمير كان الى الرب ويكون هذا الكلام واردا على سبيل الانكار ولكنه
بعيد جدا يا محمد عظم ربي وجل اي جاوز وتعالى وارتفع شانه ان يكون في صفة المخلوقين لوجوب
التباين بين الخالق والمخلوق ولامتناع اتصافه بما هو من لواحق الامكان قال قلت جعلت فداك

من كانت رجلاه في خضرة قال ذلك محمد يعني ان الضمير يعود في قوله ورجلاه في خضرة وباقي جسده
خارج راجع الى محمد صلى الله عليه واله لا الى الرب تعالى شانه كما فهمه لتعاليه عز ان يكون له جسد ورجل
وتشابه غلطه كان اذا نظر الى ربه بقلبه وعرفه حق المعرفة التي هي في اعلى مراتبها المقدرة للبشر جعله
في نور اي جعل الرب محمدا صلى الله عليه واله او جعل قلبه في نور من تجلياته مثل نور الحجب الذي
هو ابيض من تجليات عظمته وكبريائه ليحصل المناسبة التامة بينه وبين الرب حتى يتبين له
ما في الحجب من العظمة وصفات الكمال ونعوت الجلال واضافة النور الى الحجب اما بيانية لانه نور
عظمته حجاب مانع من رؤيته او لامية ان اريد بالحجب مقامات العارفين ان لكل مقام نورا من عظمته
يظهر للعارف اذا بلغه وارفع تلك المقامات واعلاها هو الذي بلغه سيد العارفين
حتى شاهد نوره على اكمل ما يتصور للبشر ببصيرة قلبه لا ببصر عينه ولا يبعد ذلك كما يرشد اليه
حكاية موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلم في رؤيته لنوره بشجرة الطور والنور في الموضعين
على هذا التفسير محمول على ظاهره ويمكن ان يراد بالنور الاول منتهى ما وفر الله بوجوده منه تعالى وقد شاع
تسمية العلم بالنور ومنتهاه معرفة ما يليق به سبحانه وتنزيهه عما لا يليق به وقد تضمن على جميع
ذلك قوله تعالى ليس كمثله شيء وهذه المعرفة تحجب عن معرفة ما وراء ذلك من تخييله
وتمثيله وتجسيمه وتصويره وتشبيهه ورؤيته بعين الحديث والله اعلم انه كان اذا نظر الى
ربه بقلبه اللطيف وعقله الشريف جعل الرب قلبه في نور هو منتهى معرفته سبحانه
وقلبه فيتبين له منتهى معرفته حجاب فلذلك قال مثل نور الحجب بتشبيه ذلك النور بنور الحجب
في المنع من الرؤية بل من جميع ما لا يليق بذاته المقدسة فان ذلك النور مانع منها كما ان نور الحجب
الذي هو نور العظمة مانع منها وغاية تلك المعرفة التي عبر عنها بالنور ان يتبين له صلى الله
عليه واله ما في الحجب مما يجوز له تعالى شانه وما لا يجوز وكون رجلاه في خضرة كناية على ان
قلبه في سبيل المعارف الالهية كان مستغرقا في بحار معرفة ما يليق به من الصفات الكمالية والنعوت
الجلالية لم يكن في وسعه التجاوز عنها الى الذات الحقة الاحدية ويمكن ايضا المراد بالنور بين
العلم وبالحجب الملئكة القدسية والجواهر العقلية والى هذا اشار سيد المحققين بقوله من ضروب
ملائكة الله تعالى جواهر قدسية وانوار عقلية وهم حجب انوار جمال نور الانوار ووسائط النفوس
الكاملة في الاتصال برب الارباب والنفس الانسانية اذا استكملت ذاتها الملكوتية ونفضت
الجلباب الهيولاني ناسبت بنوريتها نورية تلك الانوار وشابهت جوهريتها جوهريتها

فاستحقت الاتصال

فاستحقت الاتصال بها والانخراط في زمرتها والاستفادة منها ومشاهدة اضوائها ومطالعة ما في
ذواتها من صور الحقايق المنطبعة فيها والى ذلك اشار عليه السلم بقوله جعله في نور مثل نور الحجب حتى
يستبين له ما في الحجب يعني جعله في نور العلم والكمال مثل نور الحجب حتى يناسب جوهر ذاته جوهر
ذاتهم فيستبين له ما في ذواتهم من الحقايق والعلوم اقول هذه التاويلات غاية ما يصل اليه افهامنا
والله اعلم بمراد وليه ان نور الله منه اخضر ومنه احمر ومنه ابيض ومنه غير ذلك من الالوان هذا تعليل
لوصف نور الذي كان رجلاه صلى الله عليه واله بالخضرة وتحقيق له وينبغي ان لا ينكر في ان لله تع
في عالم الغيب انوارا متصفة بالصفات المذكورة ولكن لا يراها الا اصحاب القلوب الصافية
الخالصة عن غواشي الاوهام وعلايق الابدان وقد يظهر لبعض المجردين شيء من ذلك كالبرق الخاطف
ويحتمل ايضا ان يراد بالنور الاخضر علمه باعتبار تعلقه بالاخضر من الكاينات وبالنور الاحمر علمه باعتبار
تعلقه بالاحمر منها وبالنور الابيض علمه باعتبار تعلقه بالابيض منها ويؤيده ما في كتاب التوحيد
للصدوق رحمه الله في هذا الحديث ان نور الله منه اخضر ما اخضر ومنه احمر ما احمر ومنه ابيض ما ابيض
وغير ذلك ويحتمل ان يراد بتلك الانوار صفاته تعالى فيراد بالنور الاخضر قدرته على ايجاد الممكنات وافاضة
الارواح التي هي عيون الحيوة ومنابع الخضرة وبالنور الاحمر غضبه وقهره على جميع الكاينات بالاعدام
والتعذيب وبالنور الابيض رحمته ولطفه على عباده اما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله الى غير ذلك
من الاعتبارات المناسبة ولا يبعد ان يوصف علم البشر ومعرفته بتلك الانوار على هذين المعنيين
بما يوصف به تلك الانوار باعتبار المناسبة بين العلم والمعلوم بالجملة ما نشهد له الكتاب والسنة
فنحن القائلون به وقد شهد الله بانه لا تدركه الابصار وليس كمثله شيء ولا يشبه خلقه ولا يوصف
بصفاتهم علي بن محمد ومحمد بن الحسن عن سهل بن زياد عن احمد بن بشر البرقي في بعض النسخ احمد بن بشير
بالياء المثناة من تحت بعد الشين قال حدثني عباس بن عامر القصباني ثقة كثير الحديث قال
اخبرني هرون بن الجهم ابو حمزة عن علي بن الحسين عليه السلم قال لو اجتمع اهل السماء والارض وتعاونوا
وتضافروا ان يصفوا الله بعظمته التي له لم يقدروا انه قد ضربت حجب العزة واستار المنعة بينهما
وبينهم لان عظمته بحر لا قعر لها يصل اليه النظر ولا ساحل لها يقع عليه البصر ولا غاية لها يقف
عندها الفكر فالعقل لا يجد حقيقتها وان غاص في اعماقها ولا يبصر ساحلها وان نظر الى اطرافها
ومن البين ان ما يستحيل ادراكه وتحديده لا فرق في العجز عنهما بين ان يتوجه اليه عقل واحد او عقول
متكثرة على سبيل التعاضد والتظاهر هذا الكلام وان كان في اللفظ اخبارا عن كمال عظمته جل شانه

لكنه في المعنى نوع من الخوض في معرفة حقيقتها وتحقيق قدرها سهل بن زياد الظاهر ان روايته عن سهل بلا واسطة
ويحتمل ان يكون صدر السند محذوفا بقرينة السابق يعني علي بن محمد ومحمد بن الحسن عن سهل بن زياد عن ابراهيم
بن محمد الهمداني فهذا الحديث على الاول من عوالي الاسناد بلا خلاف فلكونه من الثنائيات وعلى الثاني
من عوالي الاسناد على الاشهر لكونه من الثلاثيات قال كتبت الى الرجل عليه السلم قال الصدوق في كتاب
التوحيد يعني بهذا القول يعني ابا الحسن عليه السلم ان من قبلنا من مواليك قد اختلفوا في التوحيد فمنهم
من يقول جسم اي جسم كساير الاجسام او جسم لا كساير الاجسام كما هو مذهب جماعة من العامة وكل من قال
هو جسم قال هو ساكن في اشرف الاماكن واعلاها وهو العرش وقال تعالى يبعث من السكون في ادناها
ومنهم من يقول صورة اي هو صورة كساير الصور وجوهر حال في جوهر اخر او هو صورة لا كساير الصور
كما هو ايضا مذهب جماعة من العامة وهولاء الموالي قد اصابوا في بعض الاصول وهو امر الرسالة والامامة
واخطأوا في بعضها وهو امر التوحيد وانما منشا خطائهم هو عدم معرفتهم بشيء من الحماقة كما في اكثر العوام
او للتشبث بظواهر بعض الايات او بتغرير بعض من لم يعرفوه من العامة وعدم رجوعهم الى امامهم وقد
وقعت البراءة من امامهم في بعض الروايات فكتبت بخطه سبحان من لا يحد اذ ليس له جزء ولا نهاية
فليس له حد عرفي ولا حد لغوي ولا يوصف اذ ليس له صفة حتى يوصف بها وكل ما اعتبرته العقول
من صفات كمال الله فهو ليس من صفاته وكل ما هو من صفات كماله فهو عين ذاته وللمنزه عن الحد والوصف
بحيث يفهم منه فساد مذهب هولاء اشار الى ان الواجب عليهم اتباع القران بقوله ليس كمثله شيء
فان من نظر اليه علم ان كل قول يقتضي مماثلته بشيء من الاشياء كاذب وكل معتقد يوجب مشابهته
بنحو من الانحاء باطل ثم اشار الى انه ليس بغافل عما يقولونه ولا بجاهل عما يعتقدونه فيجزيهم بما كانوا
يعملون بقوله وهو السميع العليم يسمع ما يقولونه بافواههم وما يفترونه ويعلم ما يسرونه وما يعلنونه
او قال البصير بدل العليم والبصير العالم بالخفيات وقيل العالم بالمبصرات وهو على التقديرين نوع
من العلم المطلق سهل عن محمد بن عيسى عن ابراهيم عن محمد بن حكيم قال كتب ابو الحسن موسى بن جعفر عليهما السلم
الى ابي ان الله اعلى واجل واعظم من ان يبلغ كنه صفته اي نهايتها اذ ليس لما يعتبر العقول من كماله سبحانه
نهاية يقف عندها او حقيقتها اذ ليس لصفته حقيقة ملتئمة من اجزاء خارجية او ذهنية لكونه
فصفوه بما وصف به نفسه وهو انه خالق كل شيء وله الخلق والامر ولا شريك له ولا نظير له
ولا اله الا هو ولا اله الا الله وليس كمثله شيء وهو السميع العليم الى غير ذلك مما ذكر في القران الكريم وكفوا
عما سوى ذلك من التوصيف والتحديد والتفتيش عن الكنه فان ذلك يعدلون عن التوحيد الى الشرك

سهل بن

سهل بن سندي بن الربيع عن ابن ابي عمير عن حفص اخي مرازم عن المفضل قال سالت ابا الحسن عليه السلم
عن شيء من الصفات اي من صفة الرب وهل يجوز ان اصفه بوصف فقال لا تجاوز ما في القران
من صفاته وصفه بما وصف به نفسه فان ذلك منتهى ما يجوز لك من الصفة سهل عن محمد بن
علي القاساني قال كتبت اليه ان من قبلنا قد اختلفوا في التوحيد قال فكتب سبحان من لا يحد حدا
حقيقيا ولا نهاية اذ ليس له حقيقة مركبة ولا طبيعة امتدادية ولا يوصف بصفة اصلا لا بالجسمية
والمقدار ولا بالتناهي ولا الاقطار ولا بالعوارض ولا الاحوال وكل ما يوصف به من الصفات ليس له
معنى موجود قائم به فليس له علم موجود قائم به وقدرة موجودة قائمة به بل ذاته المقدسة علم من حيث
عدم الجهل بشيء وقدرة من حيث عدم العجز عن شيء وهكذا ساير صفات الكمالية ليس كمثله شيء
ما يستفاد من هذه الكلمة الشريفة من التنزيه المطلق وجب الركون اليه والتصديق به وهو
كمال الايمان بالله وغاية معرفة الانسان له فمن زعم مشابهته بشيء فقد اشرك به بل انكر وجوده
واثبت الها اخر بمقتضى هواه النفسانية والوساوس الشيطانية وهو السميع البصير يسمع المسموعات
بلا اداة ويبصر المبصرات بلا الة سهل عن بشر بن بشار النيسابوري قال كتبت الى الرجل عليه السلم
هو ابو الحسن عليه السلم كما صرح به الصدوق في كتاب التوحيد ان من قبلنا قد اختلفوا في التوحيد
فمنهم من يقول جسم ومنهم من يقول صورة هولاء لعدم تجاوز عقلهم عن عالم المحسوس مع متابعة
اوهامهم زعموا ان ربهم جسم متحيز متصف بالجسمية ولو حقيقة ذو مقدار وصورة فكتب سبحان
من لا يحد بالجسمية والصورة لان التحديد بهما مستلزم للتجزية والتكثر والمقدار المنافية للوجوب
الذاتي وعدم الافتقار ولا يوصف لان الصفة مغايرة للموصوف لقيام الموصوف بالذات
وقيام الصفة بالغير فلو وصف كان الواجب اما نفس المجموع او نفس الموصوف فعلى الاول
يلزم افتقاره الى الجزء وعلى الثاني يلزم افتقاره الى الغير وكل ذلك محال ولا يشبهه شيء لاستحالة
اتصافه بصفة الامكان وتوابعه وليس كمثله شيء وهو السميع البصير في اقتباس هذه الاية مع ما فيها
من الافصاح عن المقصد والارشاد الى المطلوب من نفي المماثلة والمشابهة على الاطلاق ايماء الى انه يعلم
ما لهم بما يقولون ويبصر بما يفترون فيجزيهم بما فرطوا في جنب الله حيث لا ينفع مال ولا
بنون وذلك حين يرفع عنهم غواشي الاوهام ويطرح نفوسهم بالموت جلابيب الابدان
سهل قال كتبت الى ابي محمد يعني العسكري عليه السلم سنة خمس وخمسين ومائتين هذا الحديث
على تقدير ان يكون الرواية عن سهل بلا واسطة من اعلى الاسانيد العالية لاتحاد الواسطة

بين المصنف والمعصوم ولكن ذلك بعيد لان المصنف توفي بعد تاريخ هذه الرواية بثلثا
وسبعين سنة لما نقل من انه مات رحمه الله ببغداد سنة ثمان وعشرين وثلثمائة سنة وذلك
مستبعد قد اختلفوا يا سيدي اصحابنا في التوحيد منهم من يقول هو جسم ومنهم من يقول صورة
فان رأيت يا سيدي ان تعلمني من ذلك ما اقف عليه ولا اجوزه فعلت متطولا
على عبدك فعلت جواب الشرط ومتطولا حال عن الفاعل من التطول وهو المن وفي بعض النسخ
فحلت بالحاء المهملة من الحيلولة اي محضت حايلا متطولا على عبدك بينه وبين قلبه في الميل
الى الباطل من التوحيد فوقع عليه السلم بخطه سألت عن التوحيد وهذا معزول عنكم اي التوحيد
يعني التوغل في ذاته وصفاته معزول منكم لانه خارج عن طاقة البشر وانما عليكم الاخذ بما وصف
به نفسه في القرآن كما اشار اليه بقوله الله واحد احد الله يدل على انه مستجمع لجميع صفات الكمال
اعني الصفات الثبوتية والواحد يدل على انه جامع لجميع صفات الجلال اعني الصفات السلبية
اذ الواحد الحقيقي منزه عن التركيب والتعدد والجسمية والتحيز وغير ذلك من لواحق الامكان
والاحد يدل على انه لا شريك له ولا نظير له لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد لامتناع الشهوة
والمجانسة وتقدم الغير والافتقار والمماثلة عليه خالق وليس بمخلوق اذ خالق كل شيء
يمتنع ان يكون مخلوقا والا لكان خالق الكل غيره ولاستحالة اسناد الوجود الذاتي الى الغير يخلق
تبارك وتعالى ما يشاء من الاجسام وغير ذلك وليس بجسم لان خالق الاجسام موجود
حقيقتها ووجودها فلا يجوز ان يكون جسما ولانه لو كان جسما لكان محتاجا الى الجزء والحيز
والجهة وكذلك يمتنع ويصور ما يشاء وليس بصورة لان جاعل حقيقة الصورة ومفيض
وجودها يمتنع ان يكون بصورة ولانه لو كان صورة لافتقر الى محل يحل فيه وهو منزه عن الافتقار
جل ثناؤه وتقدست اسماؤه ان يكون له شبه لاستحالة اتصاف القديم بالحادث واتصاف
الحادث بالقديم ولامتناع تطرق التكثر والتعدد والكيفية في الواحد على الاطلاق فهو لا غيره
هذا الكلام يحتمل امرين بينهما تقارب احدهما انه تعالى هو وحده لا بملاحظة معنى غيره اصلا فلو كان
له شبه لكان مع غيره وهو وجه المشابهة بل من مشابهة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذا
تنزيه للعلي الاطلاق من جميع ما سواه فافهم وثانيهما ان المتصف بالهوية المطلقة الوحدانية
دائما لا غيرها فلو لوحظ مع غيره من المعاني والكيفيات لم يكن هو هو بل انتقل من هوية
الى اخرى وهذا محال توضيحه ان المتصف بالهوية المطلقة هو الذي لا تكون هويته موقوفة

على غيره

على غيره ومستفادة منه فان كل ما كان مستفادا من الغير لم تكن له هوية مطلقة اذ ما لم يعتبر
ذلك الغير لم يكن هو هو فكل ما كانت هويته مطلقة كانت هو هو لذاته وكل ما كان
هو هو لذاته كان هو هو دائما من غير تغير وتبدل في هويته ولما كان الواجب هويته
مطلقة كانت هويته المطلقة باقية دائما فلو طرء عليه المعاني والكيفيات لزم انتقاله
من الهوية المطلقة الى هوية اضافية لان هوية المجرد عن الكيفيات غير هوية المقترن بها هف
مع انه علم الله تعالى انه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير هذه الاية افضل الآيات في معرفة الصانع
ولما علم الله تعالى انه يجيء اقوام متفرقون في الاراء والعقايد بعضه كل قوم بما يقتضيه اذهانهم
السقيمة وعقولهم العقيمة انزل هذه الاية حجة عليهم لئلا يكون لهم على الله حجة بعد البيان محمد بن
اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عن الفضيل بن يسار قال
سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول ان الله لا يوصف اصلا او يوصف لا يقال به ولا اختير
انسب وكيف يوصف وقد قال في كتابه وما قدروا الله حق قدره اي ما قدروا واعظمته
وعظمته وصف حق قدره اللايق به والقدر بالفتح والسكون في الاصل مصدر بمعنى تعيين
الشيء وتقديره بامر لايق به ولا يطلق كثيرا على مبلغ ذلك الشيء ومقداره والاول ههنا
انسب فلا يوصف بقدر الا كان اعظم من ذلك لان صفات كماله ونعوت جلاله
في اغوارها وعدم امكان الوصول الى حقايقها يشبه البحر الخضم الذي لا يمكن الوصول
الى ساحله للسابحين ولا ادراك ما في باطنه للغائصين علي بن محمد وسهل بن زياد وعن
عن محمد بن سليمان الظاهر انه محمد بن سليمان بن الجهم الثقة لا محمد بن سليمان بن عبد الله الديلمي
الضعيف عن علي بن ابرهيم الظاهر انه علي بن ابرهيم بن محمد بن علي بن عبد الله بن جعفر بن ابي طالب
وهو ثقة صدوق والعلامة ذكره في ترجمة ابيه عبد الله قال روى عن ابي جعفر وابي
عبد الله عليهم السلم عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان الله عظيم رفيع اشار به
الى ان عظمته باعتبار الشرف وعلو الرتبة لا باعتبار الكمية والمقدار لا يقدر العباد على صفته
اذ لا يصل افهام عقولهم الى ساحة حقايق صفاته ولا يبلغ ادراكاتهم ذيل مراتب
كمالاته لان ذلك موقوف على تعقلها كما هي وهو بعيد عن ساحة العقل الواهي فما هو
داب الواصفين من وصف رب العالمين بما هو اشرف طرفي النقيض ليس بكمال وصفه
في نفسه لعدم اطلاعهم على ما يليق به من المدح والثناء فهم وان بالغوا في الوصف والتعظيم

كان له وراء ذلك اطوار من استحقاق الثناء والتكريم كما اشار اليه سيد المرسلين بقوله لا احصي ثناء عليك
انت كما اثنيت على نفسك ولا يبلغون كنه عظمته لانهم لا يقدرونه على تحديد كنه عقولهم وتعيين حقيقة
نفوسهم فكيف يقدرونه على معرفة كنه عظمة البارى وعلى البلوغ على ما لها من كمالها مع انها ارفع الاشياء
منهم رتبة وابعدها منهم منزلة فمن قدر كنهها بعقله الضعيف فقد ضل وهلك وهو من الجاهلين
كما اشار اليه سيد الوصيين بقوله ولا تقدر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار اى لا تدركه العقول الثاقبة والمشاعر الظاهرة والباطنة وهو يدرك هذه
القوى ومدركاتها وهو اللطيف الخبير يعلم كاشفات الامور وجلياتها واسرار القلوب وخفياتها
ولا يوصف بكيف ولا اين ولا حيث لان الاتصاف بالكيفيات والاستقرار في المكان من لوازم الجسمية
وتوابع الامكان وقدس الحق منزه منها وكيف اصفه بالكيف كيف هنا للانكار او للتعجب كما في قوله
تعالى وكيف تكفرون بالله وهو الذى كيف الكيف اى جعله جعلا بسيطا او جعلا مركبا حتى صار
كيفا فعرفت الكيف بما كيف لنا من الكيف والكيف المعروف لنا وحال فينا احوال بعضها نقص
وبعضها كمال تتم به ذواتنا وتكمل به صفاتنا ومثل ذلك لا يليق بقدس الحق ولا نعرف كيفا
غير ذلك ام كيف اصفه بالاين اى بالحصول فيه وهو الذى اين الاين حتى صار اينا فعرفت الاين
بما اين لنا من الاين والاين المعلوم لنا هو الذى نحن مستقرون فيه ومفتقرون اليه ولا نعلم اينا سواه
وجناب الحق منزه عن ان يحل في شيء ويفتقر اليه ام كيف اصفه بحيث يحتمل ان يراد منه نفي وصفه
بحيثية تقييدية توجب التكثر في ذاته او في صفاته لكن هذا داخل في نفي الحصول ووصفه
بالكيف لان هذه الحيثية من جملة الكيفيات ويحتمل ان يراد منه نفي الحصول في الاين لكن يمكن
الفرق بينهما باحد الوجهين احدهما ان المراد بالاين نفي النسبة الى المكان المطلق وبحيث نفي النسبة
الى المكان المخصوص وثانيهما ان حيث يضاف الى جملة ويحتاج اليها بخلاف اين وذلك لان
وضع حيث كما صرح به ابن الحاجب في شرح المفصل لمكان منسوب الى نسبة لا تحصل الا بالجملة
ومن انه في احتياجه اليها كاحتياج الذى اليها فان وصف لمن قامت به هذه النسبة وهو الذى
حيث الحيث حتى صار حيثا فعرفت الحيث بما حيث لنا من الحيث اى من الحيثيات التقييدية
الثابتة لنا او من المكان المخصوص القائم به نسبة ما مثل جلست حيث زيد جالس ولا نعرف
حيثا غير ذلك وامتناع اتصاف خالق الحيث به ضرورى لا يقبل الانكار فالله تبارك وتع
داخل في كل مكان لا كدخول الجسم والجسمانيات فيه بل بمعنى العلم والاحاطة به والحفظ له

وليس عليه

وليس عليه بالامكنة وما فيها كعلم المخلوق الذى يحتاج الى الانتقال من مكان الى آخر ليعلمه ويعلم ما فيه لان الله
العظيم المتعال لا يحتاج في العلم بها الى الحركة والانتقال ولا يخرج من علمه مكان ولا يشتغل بشيء مكان ولا يكون
الى مكان اقرب من مكان بل نسبة جميع الامكنة الى قدس ذاته على السواء وهذا الكلام كالنتيجة للسابق و
لذلك فرع عليه بالفاء ووجه التفريع ظاهر لانه اذا كان خالقا للامكنة كان عالما بها بالضرورة ولما كان
المتبادر من الدخول في كل مكان هو الحلول فيه اشار الى ما يخرجه من هذا المعنى الى المعنى المجازى الذى ذكرنا
بقوله وخارج من كل شيء لا كخروج الجسم والجسمانيات وغيرها من المخلوقات لاستحالة ذلك
على الله سبحانه بل بمعنى تقدس ذاته عن الكون في شيء ويحتمل ان يقال معناه انه متميز بذاته وصفاته
من كل شيء لا يشاركه شيء بوجه من الوجوه لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار اشار بذلك
الى بعده عن مدارك عقول العارفين فضلا عن عقول الجاهلين وقربه الى جميع المخلوقين بالحفظ
والعلم باحوالهم واسرارهم ولما ذكر جملة من صفاته التى تقتضى تفرده بالالهية والعلو والعظمة المطلقة
صرح بذلك وقال لا اله الا هو العلى العظيم اللطيف الخبير تنبيها على ان هذا غاية معرفته وان به تم نظام
التوحيد والاخلاص وحصل التصديق بعلمه بجلايل الامور وخفياتها باب النهى عن الجسم و
والصورة احمد بن ادريس عن احمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى عن على بن ابى حمزة قال العلامة
على بن ابى حمزة احد عمد الواقفية وقال الشيخ الطوسى في عدة مواضع انه واقفى وقال ابو الحسن على بن الحسن
بن فضال على بن ابى حمزة كذاب متهم ملعون قد رويت عنه احاديث كثيرة الا انى لا استحل ان اروى
عنه حديثا واحدا وقال ابن الغضائرى على بن ابى حمزة لعنه الله اصل الوقف واشد عداوة للولى
من بعد ابى ابراهيم موسى ع فقوله ضعيف لا يقدح في جلالة قدر هشام بن الحكم وقد رويت
روايات كثيرة في مدحه عن الصادق والكاظم عليهما السلم وترحم عليه الرضا عليه السلم بعد وفاته
قال قلت لابى عبد الله عليه السلام سمعت هشام بن الحكم يروى عنكم ان الله جسم صمدى نورى
لا جوف له اصلا او مصمت من تحت السرة كما مر في الباب السابق نورى معلوم وهو منه
مجسم معرفته ضرورة تقذف في القلب بلا اكتساب او تعلم بالمشاهدة العينية يمن بها على من يشاء
من خلقه اهل هذا المذهب يقولون يجوز ان يراه من كان بينه وبينه تمام تشابه في قربة الذات
وقد سمعت بعض من اثق به قال رايت في الهند رجلا ينظر الى السماء جالسا وماشيا فسالته عن ذلك
فقال ان اهل السنة والجماعة يقولون يجوز رؤيته فانا انظر الى السماء لعله يتجلى فاتشرف برؤيته
كذلك زين للذين كفروا سوء اعمالهم فقال عليه السلم سبحانه من لا يعلم احد كيف هو الا هو ليس كمثله

وهو السميع البصير تنزيه عما لا يليق به مثل النقص المذكور وعلمه مع الدلالة على انه ارفع واجل من ان يقدره احد
من خلقه ويشير الى كيفيته هو تنزيه ذاته القديم الكامل في ذاته وصفاته اللتين بينه وبين خلقه مشابهة وبين عقولهم
بلا نهاية بحايتها لسلف في تعيين صورته وتشخيص خصوصيته في مساواته بشيء وتعالى عن اعاد الى عليه بشؤلهم
تحجبه وبينا انه لا يحد بان يقال هذا ذاته وتلك نهايته وهذه كيفيته ولا يحس بالبصر ولا يجس باليد
وغيرها ولا تدركه الحواس الظاهرة والباطنة ولا يحيط به شيء من الاوهام والعقول وغيرها ولا
جسم كما زعم المجسمة لاستحالة حلوله وافتقاره الى الغير ولا صورة كما زعم المصورة لامتناع حلوله
في شيء ولا تخطيط بان يكون خطا او سطحا يعرض فيه الخطوط او شيئا مخططا كما زعم طائفة
ولا تحديد بانه جسم محدود بحد ولا بغير ذلك من الامور المقتضية لتحديده وفي هذا الحديث
تنزيه له عما نسب اليه هشام وغيره من ذلك من التشابه بصفات المخلوقات والاتصاف بكيفية
المصنوعات محمد بن الحسن عن سهل بن زياد عن حمزة بن محمد قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام اساله
عن الجسم والصورة فكتب سبحان من ليس كمثله شيء منزه عن الجسمية والصورة واشار الى دليله
ثم صرح بالمطلوب وقال لا جسم ولا صورة لاستحالة اتصافه بالكمية والاقدار واتصافه بالنهاية
والاقطار وركونه الى المنازل والمساكن وسكونه في المواطن والاماكن ورواه محمد بن ابي عبد الله
الظاهر مكاتبة ويحتمل غيرها الا انه لم يسم الرجل يعني قال كتبت الى الرجل ولم يصرح باسمه محمد بن الحسن
عن سهل بن زياد عن محمد بن اسمعيل بن بزيع عن محمد بن زيد قال العلامة محمد بن زيد الطبري من اصحاب الباقر
عليه السلام ولم يذكر غيره قال جئت الى الرضا عليه السلام اساله عن التوحيد فاملى علي الحمد لله فاطر الاشياء
انشاء الفطر الخلق يقال فطره يفطره بالضم اي خلقه والفطر ايضا الشق يقال فطرته فانفطر اي
شققته فانشق ومنه فطر ناب البعير وقال بعض العلماء الفطر حقيقة هو الشق في الاجسام
ونحوها واستعماله في الخلق والايجاد استعارة ووجهها ان المخلوق قبل دخوله في الوجود كان
معدوما محضا والعقل يتصور من العدم ظلمة متصلة لا انفراج فيها ولا شق فاذا اخرج الموجد
المبدع من العدم الى الوجود فكانه بحسب التخييل شق ذلك العدم واخرج من بطنه نور الوجود فيكون
التقدير فاطر عدم الاشياء باخراج وجوداتها ومبتدعها ابتداء لما كان الله ولم يكن معه شيء
كانت الاشياء منه فصح انه انشاءها وابتدعها من قبل ذلك اي المصدرين تأكيدا لنسبتهما اليه
سبحانه ثم الانشاء والابتداع في اللغة بمعنى واحد وقد اختلفوا في الفرق بينهما حيث اجتمعا
صونا للكلام عن التكرار فقيل الانشاء هو الايجاد لا عن مادة والابتداع هو الايجاد لا لعلة فهو الاول

اشارة

اشارة الى نفي العلة المادية وفي الثاني الى نفي العلة الغائية في فعله تعالى وقيل الانشاء هو الايجاد
الذي لم يسبق غير الموجد الى ايجاد مثله والابتداء هو الايجاد من غير مثال سابق والابتداع هو الايجاد الذي
لم يوجد الموجد قبله مثل وقيل الانشاء هو الايجاد من غير مثال سابق والابتداع هو الايجاد من غير
صورة الهامية فايضة على الموجد والغرض نفي المشابهة بين صنعه تعالى وصنع البشر وذلك لان الصنائع
البشرية انما تحصل بعد ان ترتسم في الخيال صورة المصنوع وتلك الصورة تحصل تارة عن مثال خارجي
يشاهده الصانع ويحذو حذوه وتحصل تارة بمحض الالهام والاختراع فانه كثيرا ما يفاض على اذهان
الاذكياء صور الاشكال لم يسبقهم الى تصورها غيرهم فيتصورونها ويبرزونها في الخارج وكيفية
صنع الله تعالى للعالم وجزئياته ونظام وجوداتها منزهة عن الوقوع على احد هذين الوجهين اما الاول
فلانه تعالى شأنه ازلي قبل الله وكان ولم يكن معه شيء فلا يكون مصنوعاته مسبوقة بامثلة من صانع اخر
عمل هو على نحو صنع ذلك الاخر وعمله واما الثاني فلان الفاعل على وفق الالهام به وان كان مخترعا مبتدعا
في العرف لكنه في الحقيقة مفتقر الى الغير الذي هو المخترع والمبتدع وانما الفاعل يفعل على وفق ما
حصل في ذهنه من الشكل والهيئة وهما مستفادان من ذلك الغير والله سبحانه منزه عن الصنع بهذا الوجه
ايضا لعدم احتياجه الى الغير بقدرته وحكمته اي فاطر الاشياء ومبتدعها بمجرد قدرته القاهرة على وفق
ما تقتضيه حكمته البالغة من كمال النظام العالم وتمام مصالح الخلق وحدود الاشياء ومقاديرها
واشكالها ونهاياتها واجالها وغاياتها ومنافعها وكيفياتها وفيه تصريح بان صدور تلك الاثار عنه
بطريق الاختيار دون الايجاب لان الايجاب ينافي قدرته وايضا صدور الحادث عن القديم
بطريق الايجاب يوجب تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت العلة في الازل دون المعلول
لا من شيء اي لا من مثال سابق يكون بمنزلة المنتج او لا من اصل اي من مادة وصورة فيبطل الاختراع
ضرورة ان خلقهما من شيء ليس اختراعا محضا مع لزوم النقص في قدرته لاحتياجه في التأثير
الى غيره ولا لعلة اي لا لعلة غائية يعود اليه سبحانه مثل الاستيناس بتلك الاشياء والرفع
وحشته والاستعانة بها لرفع مثله والاستغاثة بها في دفع محنته او لا لصورة فايضة عليه
من الغير وباعثة على الايجاد وسماها علة لانها بمنزلة العلة الغائية في البعث على الفعل فلا يصح
الابتداع اما الاول فلان الصانع لنفع يعود عليه اليه كان ناقصا في حد ذاته مفتقرا الى حصول الغير
وكل ناقص مفتقر مخلوق فمن البين ان المخلوق ليس مبتدعا لجميع الخلائق واما على الثاني فلان
لتحقق باعتبار صورة الهامية غير حاصلة لغيره فايضة من المفيض وان كان في العرف مبتدعا

لذلك الشيء من جهة ان وجود ذلك الشيء لم يكن من غيره لكن في الحقيقة ليس هو مبدعا وانما المبدع هو
مفيض تلك الصورة وعلمها واما حمل نفي العلة على نفي العلة الغائية الراجعة الى الخلق ففيه كلام ذكرنا
في شرح الخطبة خلق بلا مثال كيف شاء بمجرد المشية والارادة على سبيل الاختيار لا بالايجاب والاضطرار
ولا بتوسط اصوات ولا بتجريب الات متوحد بذلك الخلق المشتمل على الصنع العجيب
والترتيب الغريب لا يشاركه احد ولا يعينه صنعه وفيه اشارة الى نفي الشريك وعدم زيادة
الصفة لان التوحيد الحقيقي تقتضي نفيهما ولاستحالة احتياجه في الايجاد الى غيره لاظهار حكمته
وحقيقة ربوبيته تعليل لخلقه ما شاء وتوحده بذلك يعني كان الله ولم يكن معه شيء وكان ازلا عالما
بحقايق الممكنات ومنافعها وخواصها قادرا على ايجادها على نحو مشية خلقها وهو واحد في ذاته
وصفاته بلا شريك ولا نظير ولا مشير ولا وزير وابرزها من حد الكون والتقدير الى حد الظهور
والتدبير لمجرد اظهار كمال علمه وحكمته وحقيقة ربوبيته وقدرته اذ العقل اذا تفكر في هذه المصنوعات
العجيبة والمخلوقات الغريبة وفي تدبير ما فيها من النظام الاكمل والاتقن والترتيب الافضل والاحكم
وتامل في مصالحها ومنافعها واثارها الموجبة للحيرة والعجب العجيب علم ان صانعها عالم حكيم
قادر رب مالك بيده نواصيها يصرفها كيف يشاء على وفق الحكمة وما توهمه بعض الزنادقة والملاحدة
من ان بعض اجزاء هذه العالم مثل الدود والبعوض والحيات والعقارب لا حكمة في خلقه فيقال له اولا
ان ذلك جهل منك بالباري وحكمته وان علم وعقل اما الحكمة لا يقتضي نفيها وثانيا وهو ما اجاب
به الصادق عليه السلم للزنديق الذي انكر حكمته نعم في الامور المذكورة ان فيها حكما ومصالح اما
العقارب فانها تنفع من وجع المثانة والحصاة ولمن يبول في الفراش واما الحيات فان افضل
الترياق ما عولج من لحوم الافاعي وان لحومها اذا اكلها المجذوم نفعه واما البعوض والبق فقد جعلها
الله ارزاقا للطيور واهان بها جبارا تمرد على الله وانكر ربوبيته فسلطها الله عليه فدخلت في منخره
حتى وصلت الى دماغه فقتلته واما الدود الاحمر الذي يخرج من الارض فانه نافع للاكلة لا تنضبط العقول
ولو كان بعضها لبعض ظهيرا لقصورها عن الاحاطة بكنه ذاته وصفاته وعجزها عن ادراك ما له
من عظمته وكمالاته وكل ما ادركته من امر التوحيد بالاستقلال او بمعونة الوهم والخيال فهو امر اعتباري
لا وجود له في جناب الحق وانما غاية كمالها في معرفته نفي الابطال والتشبيه ولا تبلغه الاوهام
لانك قد عرفت ان الوهم لا يصدق حكمه الا فيما كان محسوسا او متعلقا به فاما الامور الغائبة
عن الحس المجردة عن المادة والوضع وعلايقهما فالوهم ينكر وجودها فضلا عن ان يدركه ويصدق

بوجوده

بوجوده ولا تدركه الابصار لانه ليس بلون ولا ضوء ولا متلون ولا مضيء والبصر انما يتعلق بهما ولا يحيط به
مقدار اشارة الى نفي الكمية عنه لان الكم من لواحق الجسم وهو سبحانه ليس بجسم ولا كم ولا لكان قابلا للتجزية
والتقسيم والتبعيض وقد اشير بين ما عجزت دونه العبارة وكلت دونه الابصار بفتح الهمزة او كسرها
والاول الظهر يعني عجزت قبل البلوغ الى صفاته عبارة الواصفين واعيت قبل الوصول الى ذاته ابصار الناظرين
واسناد العجز والكلال الى العبارة والابصار اسناد مجازي والمقصود بيان عدم امكان تناول العبارة
والابصار اسناد مجازي وتعلق الابصار به على سبيل المبالغة وضل فيه تصاريف الصفات
يعني كل ما وصفوه نعتوه به فهو غير موجود فيه وبعبارة اخرى ضل في طرق صفاته الحقة تصاريف صفات
الواصفين وانما يعتبرونه عنها لانهم وان بالغوا في وصفه ونعتوه بما ادركوا ان صفته الى ما هو اعظم واشرف
منه فهم لم يبلغوا كنه صفاته ولم يصفوه بما هو وصفه ولم ينعتوه كما هو حقه كيف ولسان التعبير
يخبر على ان الضمير مخلوق مثله كما يرشد اليه ما روي عن الباقر عليه السلم كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه
مصنوع مثلكم مردود اليكم او المعنى ضل في الوصول الى منتهى بسيط بساط ثنائه واحصائه اقدامه
تصاريف صفات الواصفين لانها كلما بلغت مرتبة من مراتب المدح والتكبير كان وراءها اطوار من
استحقاق الثناء والتعظيم احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور محجوب خبر مبتدا محذوف
والظرف المتقدم متعلق به والجملة استيناف لدفع ما يتوهم من قوله احتجب من ان له حجابا حسيا
هو ما يحجب الحواس عن الجسم والجسمانيات او حجابا عقليا وهو ما يحجب العقل من المعاني والصور
العقلية وكذا الكلام في نظيره والمعنى احتجب سبحانه عن العقول وهو محجوب بغير حجاب عقلي يحجبه
واستتر عن الحواس وهو مستور بغير ستر حسي يستره لان الحجاب والستر بهذا المعنى من لواحق الصور
والجسمية وعوارضهما واذ تنزه قدس الحق عنها فقد تنزه عنها بالضرورة وانما احتجابه واستتاره لكونه
خارجا عن عالم مدركات العقول والحواس وكونه غاية ظهوره في بطونه ونهاية جلائه في خفائه وهو الظاهر
والباطن ومما يرشد الى سبب خفائه مع كمال ظهوره هو ما اشتهر من ان ظهور الاشياء باضدادها
الا ترى انك اذا نظرت الى ضوء النهار ضد الظلمة الليل في الاول تتحقق ما دامت الشمس على وجه
الارض وبزوال عند غيبتها بطريان الظلمة علمت علما قطعيا ان ضوء النهار مستند الى الشمس ولو بقيت
الشمس على وجه الارض دايما لامكن ان تتوهم ان ضوء النهار غير مستند اليها ولما لم يكن لجناب الحق
جل شانه ضد ولا انتقال وكان نور وجوده ظاهرا فايضا على القلوب دايما صار ذلك سببا
لخفائه حتى انكره من ان كرم عليهم الله تعم في الدنيا والاخرة ولهذه العبارة احتمال اخر ذكرناه في شرح الخطبة

وصوان الظرف متعلق باحتجب ومحجوب بالجر صفة لحجاب والغرض منه دفع ما يتوهم من قوله
احتجب من ان احتجابه عن العقول بحجاب غليظ مانع من ادراك وجوده بالكلية يعني احتجابه ليس
بحجاب محجوب بحجاب ومستتر به بان يكون بعضه وراء بعض وهذا كناية عن نفي كونه بحجاب
غليظا مانعا عن مشاهدة وجوده نظير ذلك قوله تعالى حجابا مستورا قال الجوهري في تفسيره اي حجابا
على حجاب والاول مستور بالثاني يراد بذلك كثافة الحجاب والله اعلم عرف بغير رؤية الفعل
اما مبني للمفعول او مبني للفاعل ورؤية على التقديرين اما بضم الراء وسكون الواو او بفتح الواو وكسر
الواو وشد الياء فتحصل احتمالات اربعة اما الاول وهو المراد في ظني والباقي من الاحتمالات البعيدة
فمعناه انه تعالى عرف وجوده بغير رؤيته بالابصار بل بآياته وآثاره وقد سبق مرارا انه منزه عن
الرؤية بحاسة البصر والى هذا المعنى اشار امير المؤمنين عليه السلم في بعض خطبه بقوله المعروف بغير
رؤية واما الثاني فمعناه عرف وجوده بغير فكر واستدلال لغيره اشارة الى ان وجوده بديهي
كما ذهب اليه بعض المحققين او الى ان عرفانه بالحقيقة ليس الا بالمشاهدة الحضورية كما هي لبعض العا
رفين واما الثالث فمعناه انه تعالى عرف الاشياء بغير رؤية بحاسة البصر لتنزهه قدس عنها
واما الرابع فمعناه انه تعالى عرف الاشياء من غير استعمال الروية وفكر وتشوق وتحصل مطلوب بلحو
وبين معلوماته كمعرفتنا للاشياء بل معرفته للاشياء عبارة عن انكشافها وحضورها عنده ذاته
بذاته ووصف بغير صورة اي وصف بانه ليس بصورة ولا شكل ولا كيفية او وصف
بغير صفة فانه وصف مثلا بانه قادر بغير قدرة زائدة على ذاته واطلاق الصورة على الصفة
شايع او وصف بغير حد لانه بسيط ليس بجسم ولا جسماني لتقدسه عنهما ولما ذكر عليه السلم من صفاته
الفعلية والتنزيهية ما دل على كمال عظمته وغاية علوه وشرف رتبته اشار الى التوحيد المطلق
بقوله لا اله الا الله نفيا لمشاركة الغير معه في الصفات المذكورة المقتضية لالهيته واستحقاقه
للعبادة الكبير المتعال اي العظيم الذي لا يستنكف شيء عن عظمته ولا يمتنع عن نفاذ حكمه وقدرته ولا يخرج
عن علمه وسلطنته والمتعالي الذي تعالى بشرف ذاته وصفاته عن ان يتصف بصفات المخلوقات
وبنعوت المصنوعات اولا تدركه دقايق الافكار ونواظر الابصار محمد بن ابي عبد الله عمن ذكره
عن علي بن العباس عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن محمد بن حكيم قال وصفت لابي ابراهيم عليه السلم قول
هشام بن سالم الجواليقي معنى القول المحذوف وهو انه صورة والجواليقي بفتح الجيم جمع جولق
بضمها وفتح اللام معرب جوال وهو وعاء ينسج من الشعر والصوف وكان النسبة لكونه بايعها

له مهية مركبة فليس له حد ونعت بغير جسم اي انه ليس جسم

وحكيت

وحكيت
له قول هشام بن الحكم انه جسم فقال ان الله لا يشبهه شيء كما قال ليس كمثله شيء ولم يكن له كفوا احد اي فحش او
خنى الخنا الفحش والفساد والعطف يقتضي المغايرة ولعل الثاني اغلظ من الاول والشك من الراوي اي فحش
اعظم من قول من يصف خالق الاشياء بجسم او صورة او بخلقة او بتحديد واعضاء مثل الوجه والعين واليد
واللسان وغير ذلك من الاعضاء والجوارح التي للانسان وانما نشأ ذلك الوصف من استيلاء اوهامهم
على عقولهم وقد عرفت ان حكم الوهم لا يرتفع عن المحسوسات وما يتعلق بها وانه ان حكم في المجردات
حكم بتقديرها محسوسة ذات اجسام ويجري عليها احكام المحسوسات ولذلك كانت غاية معرفة
المشبهة هي تشبيهه بالاصنام وتمثيله بالاجسام وتصويره بالصور والهيئات وتقديره بالحدود
والغايات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا التحقق المباينة بين الواحد الحق الثابت بالذات وبين المتكثر الباطل
بالذات من جميع الجهات علي بن محمد رفعه عن محمد بن الفرج الرخجي بضم الراء وفتح الخاء المعجمة والجيم بعدها
في النسبة الى الرخج وفي المغرب الرخج بعدها زاي اسم كورة استولى عليها الترك وفي حاشية ملا يزد
الخاء كما في قول الشاعر الرخجيون لا يفون بما وعدوا والرخجيات لا يخلفن ميعادا وقال بعض
اصحابنا الرخج قرية بكرمان قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلم اسأله عما قال هشام بن الحكم في الجسم وهشام
بن سالم في الصورة فكتب دع عنك حيرة الحيران حار يحار حيرة اي تحير في امره فهو حيران
والمراد بالحيرة تردد الذهن في اتيان الامرين او الحاجة بالطلب والاختيار وقد يطلق على الميل
الى الباطل والتصديق به وكان منشأ ذلك معارضة الوهم والخيال للعقل حتى لا يعرف تحير الحق
ليقصده واستعذ بالله من الشيطان اي من ابليس او من كل متمرد فيشمل الاستعاذة من شياطين الانس
مثل المجسمة والمصورة وغيرهما من الفرق المبتدعة ليس القول ما قال الهشامان اقول ان اراد الهشامان
بالجسم والصورة المعنى المعروف منهما فيرد عليهما ان كل واحد منهما مستلزم للتركيب والحدوث و
الله سبحانه منزه عنهما وان ارادا غيره فقالا انه لا اطلاق يجرد التسمية من غير تحقق معناهما
المتعارف كما ذهب طائفة الى انه تعالى جسم لا كالاجسام وطائفة الى انه صورة لا كالصور لما راوا
اهل الحق يقولون هو شيء لا كالاشياء طردوا ذلك في الجسم والصورة فيرد عليهما ان لفظ شيء
لا يشعر بالحدوث بخلاف الجسم والصورة على ان جواز اطلاق الاسم عليه موقوف على الاذن
وقد وقع الاذن باطلاق الشيء عليه في القرآن والحديث ولم يقع الاذن باطلاق الجسم والصورة
عليه واعلم انه بالغ العلامة في الخلاصة في مدح الهشامين وتوثيقهما وقال ابن طاوس رضي الله عنه
الظاهر ان هشام ابن سالم صحيح العقيدة معروف الولاية غير مدافع وقال بعض العلماء ما رواه

الكلبي وان هشام بن سالم يزعم ان الله عز وجل صورة وان ادم مخلوق على مثال الرب ففي الطريق محمد بن عيسى
العميلي وهو ضعيف وقال بعض اصحابنا المائلين الى التأويل جلالة قدر الهشامين تنبو عما نسبوا اليهما اما نسبوا
ت ويحلان دائم الغاسلة وقال بعض المتاخرين من اصحابنا لا حاجة في الاعتذار عما نسب الى هشام بن سالم
الى ما ذكره من ضعف الرواية لان القول بان الله تعالى صورة لا يستلزم القول بالتجسيم والتركيب فان
مثله قد يصدر عن العرفاء الكاملين اذ لفظ الصورة مشترك عند العلماء بين معان عديدة وقع في العرف
من معنى الشكل والخلقة فانهم يطلقونها تارة على ماهية الشيء وتارة على وجوده في العقل وتارة على كمال
الشيء وتمامه وتارة على الموجود البحت الذي لا يتعلق له بجسم ولا جسماني كالذوات المفارقة عن المواد
والاجرام فيجعلون ذاته صورة الصور وحقيقة الحقائق كانه عندهم بحانه بالقياس الى ناقص
الوجود والحقيقة حيث يحتاج الى مصور يصوره ويخرجه من حد القوة والامكان الى حد الفعل فلا
يلزم من اطلاق الصورة عليه اعتقاد الجسم كيف وقد ورد الحديث المشهور بين العامة والخاصة
ان الله خلق ادم على صورته انتهى اقول هذا الحمل يتم لو ضرة لهشام بان الرواية على تقدير صحتها لا تدل
على فساد معتقده لما ذكره وفيه نظر اما اولا فلان هذا التوجيه لا يتمشى من قبل هشام لانه يقول هو صورة
اخوف الجالية والبقية صماء مصمد كما مر واما ثانيا فلانه لا يجوز اطلاق الصورة عليه سبحانه
اما لانها مشعرة بالتجسيم والتركيب او لان اطلاق الاسم والصفة عليه متوقف على الاذن ولذلك
وقع الانكار على القائلين بالصورة في الروايات مطلقا من غير تفصيل واما ثالثا فلان ما ذكره من الحديث
المشهور بين العامة ونسبته الى الخاصة ايضا فهو على تقدير صحته ما دل عند الخاصة وعند اكثر العامة
وقد استقصينا في ذكر تاويله في اول الباب السابق وسيجيء بعض تاويلاته في باب الروح عن ابي جعفر
عليه السلام والله ولي التوفيق محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح
في كتاب التوحيد للصدوق رضي الله عنه عن الحسين بن الحسن والحسين بن علي عن صالح بن ابي حماد
عن بكر بن صالح عن الحسن بن سعيد عن عبد الله بن المغيرة عن محمد بن زياد قال سمعت يونس بن ظبيان
يقول دخلت على ابي عبد الله عليه السلم فقلت ان هشام بن الحكم يقول قولا عظيما الا ان اختصر لك منه احرفا فزعم ان الله جسم لان الاشياء شيئان
عنه قبل دخوله في دين الحق محتمل الا اني اختصر لك منه احرفا فزعم ان الله جسم لان الاشياء شيئان
اي نوعان جسم وفعل الجسم اي فعل صادر من الجسم الحصر ممنوع ولا دليل عليه عقلا ونقلا فلا يجوز
ان يكون الصانع بمعنى الفعل لا ستحالة احتياج الصانع الى الفاعل والمحل ويجوز ان يكون بمعنى الفاعل
وهو الجسم لخلوه عن المحذور المذكور وفيه انه يلزم احتياج الصانع الى علة مادية هي الاجزاء وعلة فاعلية

هي المؤلف

هي المؤلف بين تلك الاجزاء وعلة صورية هي الصورة الحاصلة باعتبار التاليف فقال ابو عبد الله عليه السلم
ويله اما علم ان الجسم محدود متناه اي له اطراف ونهايات والصورة الجسمية والنوعية والشخصية محدودة
متناهية لوجوب تناهي الابعاد والاقطار فاذا احتمل الحد احتمل الزيادة والنقصان لان كل قابل للحد و
النهاية اعني المقدار قابل للزيادة والنقصان لا ينفك عنهما في حد ذاته وان استقر على حد معين فانما
استقر عليه من جهة فصل القاسر وجعل الجاعل لا من جهة ذاته واذا احتمل الزيادة والنقصان كان مخلوقا
خلقه قادر مريد حكيم وصرفته القدرة القاهرة على وفق الارادة الى القبول للجهات المختلفة وتانقت الحكمة
البالغة الى الحدود والنهايات المعينة ولم تمكنه التخلف والاستصعاب عن ذلك التصرف فيلزم
ان يكون صانع جميع الاشياء مصنوعا مخلوقا وانه محال قال قلت فما اقول قال لا جسم ولا صورة
وهو مجسم الاجسام ومصور الصور الواو للحال يعني كيف يكون هو جسما او صورة والحال انه
فاعل الاجسام والصور كلها والفاعل مباين للمفعول بالبرهان والوجدان لم يتجزأ ولم يتناه ولم يتناقص
خبر اخر لهو بترك العاطف فهو تعليل ثان لما ذكر يعني كيف يكون جسما او صورة والحال انه ليس
بقابل للتجزية والتناهي والتزيد والتناقص في حد ذاته وصفاته اذ هذه الامور من لواحق الامكان
وتوابع الحدوث ولوازم المقدار وساحة القدس منزه منها لو كان كما يقولون من انه جسم او صورة
لم يكن بين الخالق والمخلوق فرق فاذا الخالق على قولهم مثل المخلوق في الذات والصفات والاحتياج
الى المجسم والمصور والمدبر فكون احدهما خالقا والاخر مخلوقا ليس اولى من العكس ويتسع دائرة
مناقشة الملاحدة اذ لهم ان يقولوا اذا كان هو جسم مستغنيا عن الموجد جاز استغناء غيره من الاجسام
وعوالمها عن الموجد ايضا ولا بين المنشئ والمنشأ اي ولم يكن بين الموجد بلا مثال والخارق
لا من شيء فرق وهو باطل بالضرورة ولكن هو المنشئ هذا في الحقيقة استثناء لنقيض التالي لينتج
نقيض المقدم يعني لكن بين الخالق والمخلوق والمنشئ والمنشأ فرق بالضرورة والله سبحانه
هو المنشئ وحده وكل ما عداه مخلوق منشأ فبطل قولهم بالتشابه المفضي الى عدم الفرق بينهما ثم اشار
الى الدليل الاخر على بطلان قولهم وعلى تحقق المشابهة بقوله فرق ما بين من جسمه وصوره
وانشأه اذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبه هو شيئا فرق ماض معلوم من الفرق او من التفريق واذ ظرف
للفرق يعني لزم فرق بين الاشياء وبينه حين الايجاد بانه جعل بعضها اجساما وبعضها صورا وبعضها
غير ذلك وانشأها على وفق الحكمة حين كان الله ولا شيء معه حتى يشبهه ويشبه هو شيئا في ذاته
او صفاته واذا كان كذلك فلا يجوز ان يقع المشابهة بعد الايجاد في امر من الامور لانه لا امر له

كانه من كماله كان خلوه عنه قبل الايجاد نقصا واذا لم يكن من كماله كان اتصافه به بعد نقصا والنقص عليه محال وجب تنزيهه قدس سره عنه محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل عن علي بن العباس قال العلامة انه رمي بالغلو وغمز عليه ضعيف لا يلتفت اليه ولا يعباء بما رواه عن الحسن بن عبد الرحمن الحماني بفتح الحاء المهملة منسوب الى حمان وهو اسم رجل ويحتمل ان يكون بضم الجيم وتشديد الميم منسوبا الى الجمة قال الجوهري الجمة بالضم مجتمع شعر الراس وهو اكثر من الوفرة ويقال للرجل الطويل الجمة الجماني بالنسبة على غير قياس وان يكون بالجيم المضموم منسوبا الى الجمان وهي حبة تعمل من الفضة وفي كتاب التوحيد الحمامي بالميم قبل الياء نسبة الى حمام اعين وهو اسم بستان قريب من الكوفة وفي بعض النسخ الحسين بدل الحسن ولا اعرف حالهما قال قلت لابي الحسن موسى بن جعفر عليه السلم ان هشام بن الحكم زعم ان الله جسم ليس كمثله شيء يعني انه جسم ممتاز عن غيره من الاجسام لا يماثله شيء منها في خصوصية ذاته وصفات كماله ونعوت جلاله عالم سميع بصير قادر متكلم ناطق كانه اراد بذلك انه سميع بذاته وبصير بذاته وهكذا والكلام والقدرة والعلم يجري مجرى واحد في انها نفس الذات ليس شيء منها مخلوقا فالكلام منه غير مخلوق لكونه عين الذات مثل العلم والقدرة فقال قاتله الله كناية من مقته وابعاده عن الرحمة اما علم ان الجسم محدود بحد وذو نهايات واطراف وغايات واقطار وكيفيات واجزاء وتركيب واوضاع وتاليف وصور وتوصيف وكل ما هذا شانه فهو ممكن مفتقر الى الغير من جهات شتى والله سبحانه هو الغني المطلق لا يفتقر الى شيء اصلا والكلام غير المتكلم عطف على الجسم يعني اما علم ان الكلام غير المتكلم بالضرورة ليعلم قبح ما ذهب اليه من انه عين ذاته كالعلم والقدرة وانه غير مخلوق مثلهما معاذ الله يقال عذت بفلان واستعذت به اي لجات اليه وهو عياذي اي ملجاي وقولهم معاذ الله تقديره اعوذ بالله معاذا فهو مصدر في مثل مضاف سبحان الله وابرا الى الله من هذا القول ومن دان به لكونه فحشا عظيما على الله سبحانه وربما يتوهم ان فيه مدح هشام حيث عليه السلم ابرا من هذا القول ولم يقل ابرا من هذا القايل لينبه على انه نسب اليه هذا القول وهو ليس بقايل به وهذا التوهم مدفوع بانه بنا في قوله قاتله الله والتوبيخ المذكور بعده ولعل الغرض من التعبير بعدم علمه بقبح ما ذهب اليه اشار الى نفي ما اعتقده بقوله لا جسم ولا صورة ولا تحديد وهو وان لم يقل بالصورة والتحديد صريحا لكن يلزمه ذلك من حيث لا يعلم لان الجسم لا يخلو منها وكل شيء سواه مخلوق لاستحالة ان يكون له شريك في الوجوب الذاتي فكلامه مخلوق لانه غيره فليس الكلام مثل العلم والقدرة وساير الصفات الذاتية وانما قلنا

كانه اراد

كانه اراد بذلك كذا لانه يحتمل ان يكون مراده بقوله عالم سميع بصير قادر متكلم ناطق ان له علما وسمعا وبصرا وقدرة وكلاما ونطقا زايدة على ذاته بها يعلم ويسمع ويبصر ويقدر ويتكلم وينطق وان هذه الصفات مشتركة في انها قديمة غير مخلوقة ويح قوله عليه السلم وكل شيء سواه مخلوق بيان لفساد هذا القول اذ القول بزيادة الصفات لا يجامع القول بانها غير مخلوقة اذ كل شيء سواه مخلوق واخر الحديث يناسب هذا الاحتمال وقوله عليه السلم والكلام غير المتكلم يناسب الاحتمال الاول وحمله على الاحتمال الثاني لا يخ من دقة وخفاء فليتامل انما يكون الاشياء بارادته ومشيته يكون بسكون الواو من الكون او بكسرها وتشديد ها من التكوين يعني اذا تعلقت ارادته بوجود شيء اذعن له ذلك الشيء ويحقق وجوده على غاية من السرعة بلا تخلف ولا بطوء وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر او هو اقرب من غير كلام ولا تردد في نفس ولا نطق بلسان سيجيء ان الكلام والارادة حادثتان والمقصود هنا نفي ان يكون تكوينه للاشياء بان يصدر عنه الحرف والصوت وينطق بكلمة كن ونحوها لان ذلك من صفات الخلق والخلق وهو سبحانه منزه عنها وكلمة كن في قوله تعالى كن فيكون كناية عن تسخيره للاشياء وجريان حكمه في ايجادها واحداثها وبان يصدر عنه ارادة مترددة في النفس وتفكر في عواقب الامور ليعلم وجوه مصالحها كارادتنا اذا اردنا شيئا فانها تتوقف على تصور الفعل والنظر الى مصالحه والتفكر في منافعه ليحصل اعتقاد النفع وانبعاث الشوق الى ان يبلغ حدا يرجح الفعل معه على الترك وما ذلك الا لنقصان العلم المنزه جناب الحق عنه بل ارادته لايجاد الاشياء عبارة عن ايجادها واحداثها ولذلك لا يلزم ان يكون محلا للحوادث مع ان الارادة حادثة وبالجملة فيه تنزيه له جل شانه ان يعرض له من جهة ما هو فاعل شيء من هذه الكيفيات فانها من عوارض الامكان ولواحق الحركة التي هي من عوارض الجسم الذي يفعل بالالة والتفكر ويحتاج في فعله الى الحركة التي تشتد وتضعف والله سبحانه منزه عن جميع ذلك علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن محمد بن حكيم قال وصفت لابي الحسن عليه السلم قول هشام الجواليقي وما يقوله في الشاب الموفق قد عرفت تفسيره سابقا ووصفت له قول هشام بن الحكم من انه جسم فقال ان الله لا يشبهه شيء هذا من اوجز الكلام في تنزيه الواجب عما لا يليق به مثل الجسمية والصورة والتحديد وغيرها من صفات الممكنات الحادثة وكما لا تتصف بالصفات المستفادة من الغير المستلزمة للنقصان والافتقار واذا كان منزها عن امثال هذا مما يوجب النقصان والزوال كان باعتبار اتصافه بانه في طرف النقيض في المرتبة الاعلى من الكمال وهو العلي الكبير باب صفات الذات صفات الذات عند الاشاعرة ما قام به او اشتق من معنى قايم به كالعلم والعالم وعندنا ما لا يجوز سلبه عنه قط فان العلم مثلا عندهم صفة زايدة قايمة بذاته تعم ولا ينفك ذاته عنها ابدا وازلا وهذا غير صحيح عندنا اذ لا قديم الا هو بل ذاته المقدسة علم بكل معلوم وجملة

ولم يوجد فالتغير انما هو في المعلوم معدوم تارة وموجود اخرى والعلم واحد في الحالتين لا تغير فيه بالزيادة والنقصان والظهور وصفات الفعل عندهم ما اشتق من امر خارج عن الذات كالخالق والرازق وانهما مشتقان من الخلق والرزق ومعناهما ما يجوز سلبه عنه في الجملة فانه كان في الازل ولم يكن خالقا ورازقا ولا نريد انه يتجدد له صفة حادثة كما زعم طائفة من المعتزلة لانه اجل واعظم من ان يكون محل الحوادث بل نريد انه يفعل هذه الاشياء ويوجدها من غير تغير في ذاته وحدوث صفة له وزيادة البحث في باب صفات الفعل علي بن ابراهيم عن محمد بن خالد الطيالسي عن صفوان بن يحيى عن ابن مسكان عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لم يزل الله ربنا والعلم ذاته ولا معلوم قيل علمه بالشيء قبل وجوده هو العلم بانه سيقع لا العلم بانه واقع لانه جهل اقول الجهل انما يلزم لو علم انه واقع في غير وقته والحق ان علمه بما وقع وما هو واقع وما سيقع على نحو واحد من غير ترتب بالنظر الى ذاته المقدسة المنزهة عن الامتداد الزماني ولواحقه من الماضوية والحالية والاستقبالية والتقدم والتاخر وانما هذه الامور تتحقق في المعلومات المتغيرة الزمانية المترتبة في حد انفسها فعلمه بما في القيمة كعلمه بما هو واقع الان وعلمه بما هو واقع الان كعلمه بما وقع في زمن الطوفان من غير تغير وتفاوت في علمه اصلا والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر اختلف العلماء في ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموعات والمبصرات او صفة اخرى غيره فذهب المحققون الى الاول وذهب طائفة الى الثاني وقالوا ذكرهما مع العلم في كثير من الايات والروايات واثباتهما بالدليل بعد اثبات العلم بجميع المعلومات دليل على المغايرة والجواب اما عن الاول فلان كثيرا من الروايات الاتية عليه وذكر الخاص مع العام شايع واما اثباتهما بالدليل بعد اثبات عموم العلم فللدلالة على تحقق هذا العلم المخصوص له سبحانه اعني العلم بالمسموع والمبصر من حيث انه مسموع ومبصر حتى انهما حاضران عنده على هذه الحيثية بالمشاهدة اللائقة بذاته كما انهما حاضران عندك بالمشاهدة العينية والملاحظة الالية فاثبات السمع والبصر من حيث انهما علم داخل تحت اثبات العلم مطلقا ومن حيث الخصوصية المذكورة مفتقر الى دليل على حدة فان قلت كما انه تعالى عالم بالمسموع والمبصر بالحيثية المذكورة كذلك هو عالم بالملموس مثلا من حيث انه ملموس فلم لا يطلق عليه اللامس للدلالة على انه عالم بالملموسات بالحيثية المذكورة قلنا لا ريب في انه عالم بها من هذه الحيثية لكن اطلاق الاسم عليه موقوف على الاذن حتى انه لو لم يقع الاذن على اطلاق السميع والبصير عليه لما اطلقناهما عليه وقال بعض اصحابنا فان قلت لم يكن شيء من المسموعات

والمبصرات

والمبصرات في الازل فلم يكن الله سميعا بصيرا في الازل اذ لا يعقل سماع المسموعات الحادثة وابصار المبصرات الحادثة في الازل قلنا انه تعالى سميع وبصير في الازل بمعنى انه كان على وجه اذا وجد المسموع والمبصر لادركهما عند وجودهما اقول لكل واحد من السؤال والجواب لبس شيء واما السؤال فلان السمع والبصر عبارة عن العلم والعلم بالشيء غير متوقف على وجوده وقد يتحقق ذلك في افراد البشر فكيف الباري الذي لا يخفى عليه شيء واما الجواب فلان فيه اعترافا في الحقيقة بورود السؤال وانه تعالى لا يدرك المسموع والمبصر قبل وجودهما واثبات له فيه جل شانه استعداد الحصول العلم والادراك تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والقدرة ذاته ولا مقدور لانه تعالى كان في الازل قادرا على الايجاد فلا يزال ولان القادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل وهذا امر متحقق له في الازل قبل وجود المقدور وقد ظهر مما قررنا ان هذه الصفات ازلية واما انها نفس ذاته المقدسة فلانها لو كانت زائدة عليها فان كانت وجود ذاتها واجبة لزم تعدد واجب الوجود بالذات وان كانت ممكنة لزم افتقار الواجب بالذات الى الممكن وبالجملة كان جل شانه سميعا بصيرا قادرا عالما في الازل بذاته المقدسة الاحدية لا بالمعنى المتعارف فينا وان لم يكن شيء من المعلومات والمسموعات والمبصرات والمقدورات موجودا فيه فذاته وعلمه وسمعه وبصره وقدرته شيء واحد وانما يختلف بحسب اعتبارات يحدثها العقول بالقياس الى المخلوقات فان ذاته المقدسة من حيث انه لا يخفى عليها المعلومات علم ومن حيث انه لا يخفى عليها المسموعات سمع وكذا في البواقي فلما احدث الاشياء بواسطة او بغيرها وكان المعلوم الظاهر الامكان تامة بمعنى

فحدث وان في الكلام اختصارا اي وكان المعلوم والمسموع والمبصر والمقدور وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور يعني وقع العلم على ما كان معلوما في الازل وانطبق عليه لا على امر مغاير ولو في الجملة والمقصود ان علمه قبل الايجاد هو بعينه علمه بعد الايجاد والمعلوم قبله هو المعلوم بعينه بعده من غير تفاوت وتغير في العلم اصلا وليس هناك تفاوت الا تحقق المعلوم في وقت وعدم تحققه قبله وليس المراد بوقوع العلم على المعلوم تعلقه به تعلقا لم يكن قبل الايجاد لان علمه متعلق به قبل الايجاد وبعده على نحو واحد وهذا الذي ذكره عليه السلام هو المذهب الصحيح الذي ذهب اليه الفرقة الناجية الامامية واكثر المخالفين قال قطب المحققين في شرح التاج ذهب جمهور مشايخ اهل السنة والمعتزلة الى ان العلم بان الشيء سيوجد نفس العلم بذلك الشيء اذا وجد لان من علم علما قطعيا بان زيدا يدخل البلد غدا عند طلوع الشمس مثلا يعلم بذلك العلم بعينه عند طلوع الشمس انه دخل البلد ولو احتاج احدنا الى تعلق علم اخر به فانما احتاج اليه لطريان الغفلة عن العلم الاول والغفلة

على البارى ممتنع قال قلت فلم يزل الله متحركا قال فقال تعالى الله عن ذلك ان الحركة صفة محدثة بالفعل او المراد بالتحرك التغير والانتقال من حال الى حال فكان السائل توهم ان العلم والسمع والبصر والقدرة اذا كانت عين الذات ومتعلقها اعنى المعلوم والمسموع والمبصر والمقدور يتغير ويتبدل من حال الى حال كان العلم يعنى الذات يتغير بتغيره من حال الى حال ايضا فاجاب عليه السلم بان الحركة صفة حادثة متعلقة بالفعل الحادث وهو المعلوم واخواته دون العامل اعنى الذات المقدسة المنزهة عن طريان التغير والانتقال وقيل المراد بالتحرك الحركة هنا الايجاد والخلق ومنشأ السؤال ان السامع لما سمع ان صفاته تعالى مثل العلم والسمع وغيرهما عين ذاته الازلية توهم ان الخلق والايجاد ايضا عينها فتوهم انه تعالى لم يزل خالقا موجدا فاجاب عليه السلم بان صفاته القديمة الذاتية عين ذاته والخلق والايجاد من الصفات الحادثة الفعلية اقول لا مجال لهذا التوهم بعد سماع السائل قوله عليه السلم ولا معلوم ولا مسموع ولا مبصر ولا مقدور وقوله لما احدث الاشياء قال قلت فلم يزل الله متكلما توهم ان الكلام صفة محدثة ليست بازلية كان الله تعالى ولا متكلم انتفقت الامة على انه تعالى متكلم وقد دلت عليه الايات والروايات من طرق العامة والخاصة وهم بعد ذلك اختلفوا فى حدوثه وقدمه ومحله فذهب الامامية رضوان الله عليهم اجمعين الى انه حادث لدلالة هذه الرواية وغيرها من الروايات المتكثرة المروية عن العترة الطاهرة على حدوثه ولان الكلام عبارة عن الالفاظ المركبة والمعانى المرتبة ولا يعقل منه غيرها ولا شك ان كل واحد منهما حادث وايضا لو كان الكلام قديما لزم تحقق الخطاب والطلب فى الازل بدون المخاطب وانه سفه لا يليق بجناب المقدس واذا ثبت حدوثه ثبت انه ليس عين ذاته تعالى لان صفاته الذاتية الازلية عين ذاته دون غيرها من الصفات الحادثة الفعلية ولا قائما بذاته تعالى لاستحالة حلول الحادث فيه بل هو قائم فى الهواء او بجبرئيل او بالنجر او بغيره من الاجسام الجمادية وكونه تعالى متكلما عبارة عن ايجاد الكلام فى هذه الامور وامثالها واورد عليهم بعض متعصبى الاشاعرة الايراد المشهور بين اصحابه وهو انه لو جاز اطلاق المتكلم على شئ باعتبار كلام قائم بغيره لجاز اطلاق المتحرك عليه باعتبار حركة قائمة بغيره ثم قال والحق ان هذه المناقشة ضعيفة اما معنى فلانه لا يمتنع منه تعالى ان يخلق الاصوات المخصوصة فى جسم حيوانى او جمادى ويجعلها دليلا على انه تعالى مريد لشئ او كاره له واما لفظا فلان النزاع انما يرجع الى امر لغوى وهو انه هل يصح بحسب اللغة اطلاق المتكلم على خالق تلك الاصوات والاشياء المذكورة ام لا يصح بل يعتبر فى صحة الاطلاق قيام المبدا او المشتق منه به ولا امر فيه هين فهذه المناقشة ليست بنافعة لهم والنافع لهم هو ثبوت الكلام النفسى كما ستعرفه وذهب الاشاعرة الى ان له تعالى كلاما نفسيا قديما قائما بذاته

الصفات الذاتية ونفى الصفات الزائدة عين ذاته فالصفات الذاتية عين الذات صح

كسائر الصفات الذاتية عندهم ونحن لا نعرفه وهم ايضا لا يعرفونه وقد صدر ذلك على لسان الاشعرى مخالفا لجميع العقلاء السابقين قال بعض اصحابنا ويؤيده ما نقل سيد المحققين الدين الايجى الشافعى فى بعض رسائله عن بعض العلماء انه قال ما تلفظ بالكلام النفسى احد الا فى اثناء المائة الثانية ولم يكن قبل ذلك فى لسان احد انتهى ولا ريب فى ان هذا ايراد على الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم واذ ليس هو هذه الحروف المركبة ومعانيها المرتبة الدالة عليها اللفظ بحسب الوضع والتاليف لحدوثهما فهو امر اخر وهو المراد بالكلام النفسى القائم بذاته تعالى وانت تعلم ان هذا الكلام لا طائل تحته لان قولهم كلامه تعالى صفة له ممنوع وانما يتم ذلك لو ثبت الكلام النفسى فاثباته به من باب المصادرة على المطلوب ولو اثبتوه بانه تعالى متكلم بالاتفاق والمتكلم فى اللغة من قام به صفة التكلم والكلام قلنا اولا لا نسلم ان المتكلم معناه ما ذكرتم بل معناه فاعل الكلام واسم الفاعل معناه فاعل الفعل سواء قام به الفعل او لا ويؤيده ما ذكره فخر الرازى فى اوايل تفسير الكبير من ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص يجعله الحى القادر لاجل ان يعرف غيره ما فى ضميره من الاعتقادات والارادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان متكلما بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص انتهى وثانيا ان الموجود مطلق على الموجودات حقيقة مع ان الوجود عندكم عين تلك الموجودات لا صفة بها وذهب الكرامية الى ان كلامه حادث قائم بذاته تعالى وهو يخلق الاصوات والحروف فى ذاته تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن ابن ابى عمير عن هشام بن سالم عن محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلم قال سمعته يقول كان الله ولا شئ غيره ذكر فى هذا الباب لافادة ان صفاته الذاتية عين ذاته اذ لو كانت زائدة لكان معه غيره وان جميع ما سواه حادث وقد دلت الاخبار المتواترة عن اهل الذكر عليهم السلم على ان من يقول بزيادة الصفات ونكثر المعانى فهو مشرك واستدل الفخر الرازى على زيادتها بوجوه الاول ان صفاته تعالى معلومة لنا وذاته غير معلومة لنا وغير المعلوم غير المعلوم فصفاته غير ذاته الثانى لو كانت صفاته عين ذاته لكان قولنا الذات عالمة قادرة عبارة قولنا الذات ذات فاستحال ان يكون ذلك محل البحث وان يقام البرهان على نفيه واثباته فان من قال الذات ذات علم بالضرورة صدقه ومن قال الذات ليست بذات علم بالضرورة كذبه ولما كان قولنا الذات عالمة او ليست بعالمة ليس بمثابة قولنا الذات ذات او الذات ليست بذات علمنا ان هذه الصفات امور زائدة على الذات الثالث لو كانت الصفات عين الذات والذات شئ واحد كان الاستدلال على كونه قادرا يغنى عن الاستدلال على كونه عالما وعلى كونه حيا فلما لم يكن كذلك بل افتقرنا فى كل صفة له

الدليل خاص بان الصفات امور زايدة على الذات الرابع ان هذه الصفات ليست امورا سلبية
بل ثبوتية فهي امور حقيقية زايدة على ذاته قائمة بها ثم اورد على نفسه اشكالات لحلها ان اللازم من هذا الاول
ان حقيقة الاله مركبة من امور كثيرة فكيف التفصي لمثبته وثانيها ان الوحدة صفة زايدة على الذات قائمة
بها واذا كانت حقيقة الحق واحدة فهناك فللتزام بتلك الحقيقة والوحدة واتصاف الحقيقة بها
وكذا في الوجود والوجوب كثرة حاصلة بسبب الوجود والوجوب والمهية واتصاف المهية بهما
وثالثها ان هذه الحقيقة هل يمكن الاخبار عنها ام لا والثاني محال لان كل شي يمكن الاخبار عنه ولو بالنفي
ونحوها فتعين الاول فهناك مخبر به ومخبر عنه لا امر واحد ثم اراد التفصي عنها بما اوحى الخبيث
الى نفسه فقال والجواب عن الاول انه نعم ذات موصوفة بهذه الصفات ولا شك ان المجموع
مفتقر في تحققه الى اجزائه الا ان الذات قائمة بنفسها واجبة بنفسها ثم انها بعد وجودها بعلية
بالرتبة مستلزمة لتلك النعوت والصفات وهذا مما لا امتناع للعقل فيه وعن الثاني ان لزوم
حق لكن فرق بين النظر اليه من حيث هو وبين النظر اليه من حيث انه محكوم عليه بانه واحد
فاذا نظرت اليه من حيث هو مع ترك الالتفات الى انه واحد فهناك يتحقق الوحدة وهناك
حالة عجيبة فان العقل ما دام يلتفت الى الوحدة فهو بعد لم يصل الى عالم الوحدة فاذا ترك الوحدة
فقد وصل الى الوحدة وهذا هو الجواب ايضا عن اشكال الوجود والوجوب وعن الاخبار انك
اذا نظرت اليه من حيث هو من غير ان تخبر عنه بنفي او اثبات فهناك حق الوصول الى مبادي
عالم التوحيد انتهى كلام ذلك الفاضل الذي فضلة الشيطان افضل من فضلته فيه والاجوبة
عن الاجوبة المذكورة انها مشتملة على التناقض حيث جعل الذات الخالية عن الوحدة واحدة والذات
المعراة عن الوجود والوجوب موجودة واجبة وهكذا في ساير الصفات وعن الادلة المذكورة
انه اما لم يفهم معنى عينية الصفات او لم يفرق بين المفهومات الكلية وافرادها اما الاول فلان
معنى كون صفات الواجب عين ذاته عند المحققين ان ذاته تنوب مناب تلك الصفات
ويرجع ذلك عند التحقيق الى نفي الصفات واثبات ثمراتها ونتايجها للذات وحدها يعني
انما يترتب في الممكنات على الذات مع الصفات يترتب في الواجب على الذات وحدها
على الوجه الاتم والاكمل وليس معناه ان تلك الصفات عين الذات حقيقة وح لا يدل شي مما ذكره
على نفي العينية بهذا المعنى واما الثاني فمن قال ان تلك الصفات عين الذات حقيقة لم يرد
ان المفهومات الكلية التي لهذه الصفات عين الذات حقيقة مثلا لم يرد ان الوجود الذي

لعبد زبوني
والعلم الذي ...
بعيروه

يعبر عنه بالفارسية بهستي وهكذا البواقي عين الذات بل المراد بالوجود مبدا الاثار وبالعلم مبدا الانكشاف
وان افرادها في الممكنات زايدة على ذاتها فان الوجود الخاص اعني مبدا الاثار في زيد زايد
والعلم الخاص اعني مبدا الانكشاف فيه زايد على ذاته فزيد بذاته ليس بموجود وعالم بل هو موجود وعالم
بوجود وعلم زايدين على ذاته واما افرادها في الواجب فهي عين ذاته بمعنى ان ذاته بذاته مبدا الاثار
ومبدا الانكشاف لا بصفة زايدة عليه فذاته بذاته وجود ووجوب ووحدة وعلم وقدرة
وحيوة وسمع وبصر الى غير ذلك وكذا موجود وواجب وواحد وعالم وقادر وحي وسميع
وبصير لا يقال المشتق انما يصدق على شي باعتبار اتصافه بالمشتق منه لا على نفس المشتق منه لانا
نقول الحصر ممنوع اذ ليس من شرط صدق المشتق على شي كالموجود والعالم ان يكون بازائه
في الخارج امور ثلثة موصوف وصفة واتصاف فلو فرض بياض مجرد قايم بذاته كان ابيض كما كان
بياضا وكذا لو فرض ضوء كذلك كان مضيئا كما كان ضوءا وكذا الحال في الوجود والعلم ونحوهما
خصوصا اذا اريد بهما معنى يعم العرض وغيره فاذا ثبت عقلا ونقلا وجود فرد منهما قائم
بذاته وجب اتباعه وح لا دلالة فيما ذكره اولا على نفي العينية بهذا المعنى ايضا فانا نعلم ان كل صفة
هو المفهوم الكلي وان كل فرد منه فلا يبعد ان يكون لهذا المفهوم فرد لا يكون معلوما لنا
لغاية جلالته وعظمته فالدليل دل على ان تلك المفهومات الكلية ليست عين ذات الواجب
ولا نزاع فيه والنزاع انما هو في عينية افرادها مع الذات والدليل لا يدل على نفيها وكذا لا دلالة
فيما ذكره ثانيا وثالثا على نفيهما لان ذلك مبني على الخلط بين المفهوم الكلي والفرد اذ لو كان
المراد ان الذات عين المفهومات الكلية كان لما ذكره وجه في الجملة واما اذا كان المراد ان الذات
بذاتها عين افراد تلك المفهومات فهو في غاية السقوط لان قولنا الذات عالم بمنزلة قولنا
الذات عين فرد لهذا المفهوم لان الذات ذات والاستدلال عليه لا يغني عن الاستدلال على انها
عين فرد لمفهوم اخر كما لا يخفى والعينية بين الافراد لا ينافي التغاير بين المفهومات والشبهة
نشات من عدم اعتبار الحمل ايضا فان المفهومات المتغايرة لا يحمل بعضها على بعض وقد يحمل
كل واحد منها على افراد الباقي بالحمل المتعارف فنفس مفهوم الموجود لا يحمل عليها مفهوم الواحد
ولا بالعكس بان يقال مفهوم الموجود مفهوم الواحد ولكن يقال كل موجود واحد وكذا
العكس وهكذا قياس صفاته الكمالية واما ما ذكره اخيرا من ان تلك الصفات امور حقيقية
زايدة على ذاته قائمة بها فهو اول الكلام لان القايل بالعينية يمنع ذلك ويقول بجميعها يكون

لتلك الصفات فرد قايم بذاته من غير قيام شيء به ولم يزل عالما بما يكون من الكليات والجزئيات وقد
انكر بعض المبتدعة علمه بالجزئيات وقال لو علم ان زيدا في الدار فان بقي ذلك العلم بعد خروجه منها
كان ذلك العلم نفس الجهل لزوال المعلوم دون العلم وان لم يبق بل زال وحدث علم آخر بخروجه
لزم مع حدوث التغير في علمه كونه محلا للحوادث اقول ولقد كان احتباس نفسه عند التكلم
بهذا الكلام بالموت وبخروجه من الدنيا وما فيها اما علم ان الله تعالى لما كان عالما بكل شيء كما هو
كان عالما بكون زيد في الدار في وقت معين وبخروجه عنها بعد ذلك الوقت وكان هذا
العلم ثابتا لم يزل وباقيا لا يزال وقال قطب المحققين في درة التاج زعم هشام بن الحكم انه تعالى
يعلم المحسوسات في الازل ويعلم افرادها عند وجودها واستدل عليه بانه لو علم الجزئيات قبل وجودها
لزم سلب القدرة منه تعالى وعن العبد لان ما علم وجوده وجب وجوده وسلب القدرة ينفي الربوبية
والعبودية وطلوعه والوعيد والثواب والعقاب وبعث الرسل وانزال الكتب والجواب عنه ان العلم
تابع للمعلوم لا علة له فان قلت علمه بالاشياء في الازل عبارة عن حضورها بعينها عنده وعلمه بها
عنه وكيف يصح ذلك مع العلم بعد وجودها قلت قد عرفت وجه ذلك فيما ذكرناه آنفا ونحن نعتمد
هنا على كلمة اذا تاملت فيها حق التامل وجدت زمان اللطيف على الاحكام الوهمية علمت ان علمه
بالحوادث لا يختلف حدوثها ولا تقتضي قدمها وتلك الكلمة هي انه تعالى شانه علم اليوم بالشيء الذي يوجد
غدا وذلك الشيء حاضر عنده اليوم كما انه حاضر عنده غدا لا انه موجود اليوم بل لانه تعالى لما لم يكن زمانيا
كان نسبته الى اليوم والغد على السواء تامل تعرف فعلمه بما يكون قبل كونه كعلمه به بعد كونه لانه
علمه عين ذاته تعالى فكما ان ذاته لا تتغير ولا تتبدل ولا تزيد ولا تنقص ولا تشتد ولا تضعف ازلا
وابدا بوجود الكائنات وعدمها كذلك علمه بالكائنات قبل وجودها وبعد وجودها على نحو
واحد وانكشاف تام لا يعزب عنه مثقال ذرة والتغير انما هو في المعلومات لا تصافها بالعدم
تارة وبالوجود اخرى ولما علم الاشياء بنفس ذاته المقدسة التي هي العلم بجميعها فلا يزداد بوجودها
بعد عدمها ولا يختلف بوجه من الوجوه ولا يتجدد ولا يتحقق التفاوت فيه بين الحالين بالاجمال
والتفصيل علي بن محمد عن محمد بن الحسين عن صفوان بن يحيى عن الكاهلي عبد الله بن يحيى الكاهلي والكاهل
ابو قبيلة من اسد وهو كاهل بن اسد بن خزيمة قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام في دعاء والحمد لله منتهى علمه فكتب الي لا تقولن منتهى علمه فليس لعلمه منتهى ولكن قل منتهى رضاه
دعاء والحمد لله منتهى علمه فكتب الي لا تقولن منتهى علمه فليس لعلمه منتهى يعني الي الكلام من الصفات
الذاتية التي ليس لها حد ونهاية والدلالة هذا الحديث على ان العلم من الصفات الذاتية التي ليس لها حد

وفضايته

١٣٤

ونهاية والدلالة هذا الحديث على ان العلم من الصفات الذاتية دون الفعلية التي لها نهاية ذكره في
هذا الباب ولكن قل منتهى رضاه لان الرضا من الصفات الفعلية التي لها نهاية لكونه متعلقا بافعال
العباد وهي متناهية ومن ثم قيل ان تمام الكمالات الانسانية هو منتهى رضاه من عباده وقال امير المؤمنين
عليه السلام واوصاكم بتقوى الله سبحانه بالتقوى وجعلها منتهى رضاه وقال ايضا جعل الله فيه ينبوع الاسلام
منتهى رضوانه وذلك لان فيه اتم وسيلة للوصول اليه جل شانه وهي منتهى رضاه من خلقه وبالجملة
منتهى رضاه من عباده هو اتيانهم بالمامورات والاجتناب عن المنهيات وذلك امر له نهاية
محمد بن يحيى عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى عن ايوب بن نوح انه كتب الى ابي الحسن عليه السلام يساله
عن الله تعالى اكان يعلم الاشياء قبل ان خلق الاشياء وكونها او لم يعلم ذلك حتى خلقها واراد خلقها
وتكوينها فعلم ما خلق عندما خلق وما كون عندما كون انما سال عن ذلك لوقوع الخلاف فيه ممن
لا يعتد به كما ستعرف فوقع عليه السلام بخطه لم يزل الله تعالى عالما بالاشياء قبل ان يخلق الاشياء كعلمه
بالاشياء بعد ما خلق الاشياء ازلية علمه تعالى بالاشياء عقيدة اهل الاسلام والدليل عليه وراء الاخبار
الاجماع والادلة العقلية المذكورة في كتب الكلام قال ابو عبد الله الآبي في كتاب اكمال الاكمال
ولم يخالفهم في ذلك الا شرذمة قليلون نشاوا في آخر زمن الصحابة وقالوا الامر انف اي مستانف مبتدا
بمعنى ان الله لا يعلم الاشياء الا لاحقا ثم اختلف فقال بعضهم انه يعلمها قبل ان يخلقها بمعنى انه اراد
ايجاد شيء احدث لنفسه علما خارجا عن ذاته قبل ايجاده ذلك الشيء بزمن ثم يوجده اذ لا يتاتى الايجاد بدون العلم
فالعلم عنده متقدم على الموقع وقال بعضهم انه يعلمها بعد وقوعها وهما اتفقا في حدوث العلم واختلفا
في التقدم والتاخر وقيل انهم لقبح مذهبهم رجعوا عنه وقال البلخي ان قائلين بهذا المذهب انقرض جميعهم
ولم يبق منهم احد وكانوا احتجوا عليه بانه تعالى لو كان عالما بالتكذيب لكان في الارسال عابثا واحتج اليهم
الجاحظ بقوله صلى الله عليه وآله وسلم حين سئل عن اولاد الكفار الله اعلم بما كانوا عاملين يعني
لو بلغوا سن التكليف والجواب عن استدلالهم ان العبث ممنوع لان في الارسال قطع العذر منهم
واكمال الحجة عليهم ولان تعذيبهم منوط بالارسال لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد بن حمزة قال كتبت الى الرجل عليه السلام ان مواليك اي
شيعتك وانصارك اختلفوا في العلم فقال بعضهم لم يزل الله عالما قبل فعل الاشياء وقال بعضهم
لا نقول لم يزل الله عالما لان معنى يعلم يفعل اي يفعل العلم ويوجده بناء على ان العلم ادراك والادراك
فعل وكان هذا القايل توهم ان العالم ادراك والادراك فعل من الصفات الفعلية مثل الخالق

ونحو وتحقق الصفات الفعلية تقتضي ان يكون معه غيره فلذلك قال فان اثبتنا العلم وقلنا انه كان
لم يزل عالما فقد اثبتنا في الازل معه شيئا وهو العلم الذي مصنوع له وزايد عليه وهذا باطل لانه متفرد بالوجود
في الازل حيث كان ولم يكن معه شيء وانت تعلم ان هذه الشبهة نشأت من مزج الحق بالباطل كما هو حال
جميع الشبهات اما الحق فهو الاعتقاد بان الله تعالى كان ولم يكن معه شيء واما الباطل فهو الاعتقاد
بان العالم صفة فعل يطلق على من يوجد العلم كما ان الخالق يطلق على من يوجد الخلق ووجه بطلانه
ان العالم اذا اطلق عليه سبحانه كان من صفاته الذاتية التي يراد بها نفس الذات دون الذات مع صفات
موجودة قائمة بها كما توهم نعم ما ذكره له معنى اذا اطلق العالم على الانسان فقد اشتبه عليه حال الواجب
بحال الممكن وقد يوجه قوله معنى يعلم يفعل بناء ان العلم بالمعدوم ممتنع فاذا قلنا
بتحقق العلم في الازل وجب ان يتحقق المفعول المعلوم فيه اذ ليس بعينه ووجوده فقد اثبتنا
مع الله غيره وهو المعلومات فان رايت جعلني الله فداك ان تعلمني من ذلك ما اقف عليه
ولا اجوزه جواب الشرط محذوف اي فعلت او تطولت او نحو ذلك فكتب بخطه عليه السلام
لم يزل الله عالما تبارك اي عظم عن عيب الجهل ونحوه وتعالى ذكره عما ينسبه اليه السنة
الجاهلين ومنهم ابو الحسين البصري قال القطب في كتاب درة التاج ذهب ابو الحسين البصري
الى ان ذاته تقتضي العلم بالاشياء بشرط وجودها فيحدث له العلم بها عند وجودها
لتحقق الشرط ويزول العلم عنه عند زوالها ويحدث علم اخر لزوال الشرط وما افاده عليه السلام
من ذاته تعالى في الازل علم بذاته وبجميع الاشياء يبطل امثال هذه الاقاويل المزخرفة محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد بن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد عن عبد الصمد بن بشير عن فضل بن سكرة
بضم السين المهملة وفتح الكاف المشددة قال قلت لابي جعفر عليه السلام الظاهر انه قال على
سبيل المكاتبة كما يشعر به اخر الحديث جعلت فداك ان رايت ان تعلمني هل كان الله جل ذكره
اي عظمت ذاته المقدسة وارتفعت عن ادراك العقول لها والحواس يعلم قبل ان يخلق الخلق انه وحده
اي انه متفرد في الوجود الذاتي لا شريك له وانه موجود حال كونه متفردا في الوجود الذاتي لا
شريك له او انه موجود حال كونه متفردا في الوجود فوحده على الاول خبر ان وعلى الثاني حال
والخبر محذوف فقد اختلف مواليك فقال بعضهم قد كان يعلم بنفس ذاته وحده
لاستحالة الجهل عليه قبل ان يخلق شيئا من خلقه واذا علم ذلك علم جميع الاشياء قبل ان يخلقها
لان ذاته المقدسة علم بجميع الاشياء فعلمه بذاته علم بها ايضا كما بين في موضعه وقال بعضهم انما معنى

يعلم

يعلم يفعل فلو علم قبل الخلق انه وحده لزم ان لا يكون وحده لما سمعت فهو اليوم يعلم انه لا غيره قبل فعل الاشياء
اي فهو اليوم بعد خلق الاشياء يعلم انه كان وحده قبل خلق الاشياء لم يشاركه شيء في الوجود الازلي لان
علمه يجدد بخلق الاشياء ويستلزم علمه بعلمه مشاركة شيء معه في الوجود الازلي وهذا معنى علمه بوحدته
فقالوا لاثبات ما ادعوه من انه لا يعلم في الازل انه وحده وهذا القول بناء على ما زعموه من ان العالم
من الصفات الفعلية الدالة على ثبوت صفة زايدة على الموصوف كما في الانسان لان علمه بانه وحده
لا غيره يقتضي وجود ذلك الغير لان تعلق العلم بلا شيء ممتنع ان اثبتنا انه لم يزل عالما بانه لا غيره فقد
اثبتنا معه غيره في ازليته وذلك الغير هو العلم الذي هو فعله تعالى والمعلوم وهذا باطل لانه متفرد بازلية
الوجود ولان علمه بانه لا غيره يستلزم جعله لثبوت الغير معه فان رايت يا سيدي ان تعلمني مما لا
اعدوه الى غيره فكتب عليه السلام ما زال الله عالما تبارك وتعالى ذكره اشار عليه السلام الى المذهب الصحيح الذي لا يجوز لاحد التجاوز
عنه وهو انه تعالى كان في الازل عالما بذاته وبانه وحده لا غيره وبالاشياء قبل وجودها كليها وجزئيها و
حقايقها المتميزة بعضها عن بعض وخواصها واثارها تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا
باب اخر وهو من الباب الاول ذكر فيه ما في الباب الاول من الصفات الذاتية وبين فيه مع زيادة
وهي انه لا تشبيه ولا تركيب ولا تجزية ولا تبعيض ولا صفة فيه جل شانه وانه مرجع جميع ما سواه علي بن
ابراهيم عن محمد بن عيسى بن عبيد عن حماد عن حريز عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انه قال في صفة القديم
انه واحد متنزه من التركيب الخارجي والذهني وتعدد وما يتبعهما من الجسمية والتحيز وغيرهما صمد
مرجع لجميع الكاينات لكونه وجوده وكماله نفس ذاته ووجودها وكمالاتها مستند اليه احدي المعنى
قد يراد به انه لا يشاركه شيء في وجوده ووجوب وجوده وربوبيته وغيرها من الصفات الذاتية والفعلية وقد
يراد به انه ليس له صفات زايدة على ذاته فعلى الاول قوله ليس بمعاني كثيرة مختلفة تاسيس وعلى الثاني
تفسير وتاكيد يعني ليس هو موصوفا بصفات متعددة مختلفة زايدة عليه لتنزهه عن الاتصاف
بالصفات والاحتياج اليها ولحوق النقص به في مرتبة ذاته ومشاركة الغير معه في القدم والوجود
الازلي ولما علم محمد بن مسلم انه لا يتصف بالمعاني المختلفة استعلم عن قول من اثبتها له فلذلك قال قلت
جعلت فداك يزعم قوم من اهل العراق انه يسمع بغير الذي يبصر ويبصر بغير الذي يسمع يعني يزعمون
ان له معنيين مختلفين ووصفين متغايرين يسمع باحدهما ويبصر بالاخر فهو عندهم موصوف
بمعان مختلفة وهذا الكلام يحتمل وجهين احدهما انهم يزعمون انه يسمع بالاذن ويبصر بالعين كالانسان
وثانيهما انهم يزعمون ان سمعه وبصره ادراكان قائمان به زايدان على ذاته قال فقال كذبوا والحدوا وشبهوا

ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة والحد واحيث عدلوا عن منهج الصواب في معرفة الصانع و
شبهوا حيث اجروا عليه احكام الخلق وقلبه وعن رسول الله صلى الله عليه واله قال قال الله عز وجل
ما امن بي من شبهني بخلقي تعالى الله عن ذلك انه سميع بصير يسمع بما يبصر ويبصر بما يسمع اي يسمع بما به يبصر
ويبصر بما به يسمع يعني يسمع ويبصر بنفس ذاته المقدسة المجردة عن شائبة التكثر والتوصيف وهذا الجزء
دافع لكلا الاحتمالين ولكن لما فهم ابو مسلم من قوله عليه السلم شبهوا انه اجاب عن سؤاله على الاحتمال الاول
وحكم بان ذلك يوجب تشبيهه تعالى بخلقه في الجسمية والافتقار الى الالة اعاد السؤال لبيان
ان المراد هو الاحتمال الثاني فلذلك قال قلت يزعمون انه بصير على ما يعقلونه اي يزعمون انه بصير
على الوجه الذي يعقلونه من معنى البصر وهو الذي يعبر عنه بالفارسية بديدن ويعملون الواجب
بهذا الوجه ويقولون لا معنى للبصر غير هذا المعنى وهذا المعنى امر متحقق ثابت لصانع بربلاد الله العين ويزعمونه
انه سميع على مثل هذا الوجه فقال فقال تعالى الله انما يعقل يعقل على البناء للمفعول اي انما يعقل بهذا الوجه
ما كان بصفة المخلوق وليس الله كذلك اي بصفة المخلوق فتعقله بهذا الوجه ايضا تشبيه له بخلقه وفي
بعض النسخ على ما يفعلونه وانما يفعل بالفاء والعين المهملة بعد هاء يزعمون انه بصير على نحو ما يفعلونه
ويوجدونه من الادراك البصري الذي يقوم به بمعنى انه يعم بصيرا انه يوجد الادراك الذي
يقوم به فيكون البصير من الصفات الفعلية كما قيل مثل ذلك في العلم وتقرير الجواب واضح على بن
ابراهيم عن ابيه عن العباس بن عمرو عن هشام بن الحكم قال في حديث الزنديق الذي سال اباعبدالله عم
انه قال فنقول انه سميع بصير توهم انه يعني انه سميع بصير بالالتين المعروفتين وقصده من
هذا السؤال هو حمله عليه السلم على الاقرار به ليعترض عليه لانه تشبيه بالخلق فكما انه لا يحتاج الى الموجد
كذلك الخلق لا يحتاجون الى الموجد فلا يثبت وجود الصانع لم فقال ابو عبدالله عليه السلم لدفع ذلك
التوهم وارشاده الى الحق الصريح والقول الصحيح هو سميع بصير سميع بغير جارحة وبصير بغير الة
لتنزهه عن الاحوال البشرية والعوارض البدنية واللواحق الحيوانية بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه
ولدفع ما عسى ان يتوهم من اضافة النفس اليه انه شيء والنفس شيء اخر قال هو يسمع بذلك النفس لا اخر
كالانسان ولكني اردت عبارة عن نفسي اذ كنت مسؤلا وافهاما لك اي اردت افهاما لك
اذ كنت سائلا الخبير العارف اذا سئل عن البسيط الصرف لا بد له من الاتيان بعبارات مناسبة
لتفهيم السائل جاذبة له الى الطريق الحق ولكن لما كانت العبارة مغشياة بغايات خيالية ومشعرة
بتركيب واجزاء عقلية او خارجية تنزه ذات ذلك البسيط عنها وجب عليه جذب السائل عما يفهمه

ظاهر العبارة

ظاهرة العبارة وصرفه الى ما هو المقصود منها فلذلك نبهه عليه السلم على براءة الحق عما يفيد ظاهر الكلام المذكور
وارشده الى ما هو المقصود منه بقوله فافهم ليس يسمع بكله لا ببعضه كما يفهم من ظاهر الكلام المذكور ولما كان
لفظ الكل ايضا مشعرا بالتركيب دفعه بقوله لان كله له بعض يسمع هو بجميع اجزائه او ببعضها لان الكل
لنا بعض تعليل للنفي يعني لان الكل لنا بعض فان الانسان مركب من اجزاء خارجية هي الاعضاء والجوارح
والنفس ومن اجزاء ذهنية هي الجنس والفصل فلو كان كله له بعض وقع التشابه بيننا وبينه وليس كمثله
شيء ويحتمل ان يكون تعليلا للنفي يعني لا نتوهم ان كله له بعض لاجل ان الكل المعروف لنا له
بعض لان الكل فينا عبارة عن مجموع الاجزاء والكل فيه عبارة عن ذاته المقدسة المنزهة عن انحاء التركيب
والتعدد ولكني اردت افهامك بما يناسبك والتعبير عن نفسي فوقع توهم التركيب في العبارة
لا في المقصود منها وليس مرجعي في ذلك كله اي في قولي يسمع بنفسه ويسمع بكله الا انه السميع البصير
لانكشاف المسموعات والمبصرات على الكل وجه عند ذاته المجردة عن شوائب التكثر العالم الخبير
تفسير للسميع البصير وتوضيح لما هو المقصود منهما بلا اختلاف الذات بالتركيب والتجزية
والتبعيض ولا اختلاف المعنى اي ولا اختلاف الصفات فان صفاته عين ذاته فان ذاته علم
باعتبار حضور المعلومات وسمع وبصر باعتبار ظهور المسموعات والمبصرات وكذلك
البواقي وهذا هو التوحيد المطلق الذي هو عبارة عن نفي الاختلاف والتعدد والتكثر بحسب الذات
والصفات على الاطلاق وقد مر شرح هذا الحديث في باب اطلاق القول بانه شيء باب الارادة انها
من صفات الفعل الظ ان باب الارادة مبتدا وانها خبره ويحتمل ان يكون باب الارادة خبر مبتدا
محذوف وانها بدل الارادة وساير صفات الفعل عطف على الارادة وهو رحمه الله يذكر في هذا الباب
ضابطة للفرق بين صفات الفعل وصفات الذات محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى الاشعري
عن الحسين بن سعيد الاهوازي عن النضر بن سويد عن عاصم بن حميد عن ابي عبدالله عليه السلم قال
قلت لم يزل الله تعالى مريدا قال ان المريد لا يكون الا المراد معه فلو كانت ارادته ازلية كان مراده ايضا
ازليا فلزم ان يكون معه غيره في الازل وهو باطل لم يزل الله عالما قادرا ثم اراد فالارادة من صفات
الفعل التي يصح سلبها عنه في الازل ولا يلزم منه نقص لا من صفات الذات المعتبرة له في الازل
مثل العلم والقدرة فان نفيهما عنه يوجب النقص وهو الجهل والعجز وثبوتهما له لا يوجب وجود
المعلوم والمقدور معه في الازل مثل العلم والقدرة لا يقال قوله ثم اراد دل على اتصافه بارادة حادثة
كما هو مذهب طائفة من المعتزلة وهو باطل لاستحالة اتصافه بالحوادث لانا نقول المراد بالارادة

الحادثة نفس الايجاد والاحداث كما ينطق به الحديث الاتي لا يقال تخصيص الايجاد بوقت دون
وقت لا بد له من مخصص والمخصص هو الارادة فلو كانت الارادة نفس الايجاد دار لانا نقول ان
المخصص هو الارادة بل هو الداعي اعني العلم بالنفع والمصلحة في الايجاد في هذا الوقت دون غيره
وفي هذا الحديث دلالة واضحة على ان الارادة غير العلم والقدرة كما هو مذهب الاشاعرة خلافا
للمحققين منهم المحقق الطوسي فانهم ذهبوا الى ان الارادة هي الداعي يعني العلم بالنفع والمصالح
ويمكن ان يقال الارادة يطلق على معنيين كما صرح به بعض الحكماء الالهيين احدهما الارادة الحادثة
وهي المذكورة في الحديث بانها نفس الايجاد واحداث الفعل وثانيهما الارادة التي هي من الصفات
الذاتية التي لا تتصف الذات بنقيضها ازلا وابدا وهي التي وقع النزاع فيها فذهب جماعة منهم
المحقق الى انها نفس علمه الحق بالمصالح والخيرات وعين ذاته الاحدية وذهب الاشاعرة
الى انها صفة غير العلم محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح عن
الحسن بن الجهم عن بكر بن اعين قال قلت لابي عبد الله عليه السلام علم الله ومشيته هما مختلفان او متفقان
فقال العلم ليس هو المشية الظاهر بالنظر الى عنوان الباب واخر الحديث ان المراد بهذه المشية الا
رادة الحادثة التي هي نفس الايجاد لا الارادة القديمة بكل خير التي هي عين ذاته وعين علمه بالخيرات
عند المحققين والمغايرة بين الارادة الحادثة والعلم ظاهرة لان الارادة الحادثة من الصفات
الفعلية والعلم من الصفات الذاتية ثم اشار الى توضيح الفرق بمثال هو بمنزلة التعليل له فقال
الا ترى انك تقول سافعل كذا ان شاء الله ولا تقول سافعل كذا ان علم الله ولو كانت المشية
بمعنى العلم لصح هذا القول كما صح ذلك ولما لم يصح علم انهما غيران اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
ذلك القول فلانه لا خلاف فيها ولان قولك ان شاء الله دل على عدم تعلق مشيته بمعنى الايجاد بتوسطك
بالفعل المطلوب بعد والا لكان ذلك الفعل واقعا موجودا وهو خلاف الفرض وانت في
تعلقها به في الاستقبال شاك غير عالم به وهذا معنى صحيح ولو قلت بدل ذلك ان علم الله دل
هذا القول على عدم تعلق علمه بذلك الفعل في الحال وعلى شكك في تعلقه به في الاستقبال وكل
هذا باطل لانك تعلم انه لا يعزب عنه مثقال ذرة ازلا وابدا والى ما ذكرنا اشار اجمالا بقوله
فقولك ان شاء الله دليل على انه لم يشاء فانه لو شاء لكان موجبا لامتناع تخلف متعلق مشيته
عنها وليس كذلك والحمل لوجهها اذا شاء كان الذي شاء كما شاء فالفاء للتعليل وبيان
للدلالة انه شاء التحكم عام ويحتمل ان يكون هذا الكلام اشارة الى شيء اخر يدل عليه ان شاء الله وهو ان

لم يشاء اي لم يشاء ذلك الفعل المطلوب لك بعد ووجه الدلالة انه ...

ان شاء الله

ان شاء الله دل على انه لم يشاء بعد وعلى انه اذا شاء في الاستقبال وجد ما شاء كما شاء من غير
ان يتخلف عن مشيته بنحو من الانحاء ومثل هذا المعنى الصحيح الذي دل عليه ان شاء الله لا يجري في علم الله فلا
يجوز استعمال ان علم الله بل لا معنى له فعلم المغايرة بين العلم والمشية وعلم الله سابق المشية يحتمل نصب
المشية على المفعولية وجرها بالاضافة من باب اضافة الصفة الى المفعول فعلى الاول سابق
ماض معلوم من المسابقة وعلى الثاني اسم فاعل من السبق وفي بعض النسخ المصححة المعتبرة السابق
المشية بنصب المشية على انها مفعول اسم الفاعل المعرف باللام وفي بعضها سابق للمشية ومعنى
الجميع واحد وهو ان علم الله تعالى سابق على مشيته وارادته التي هي الايجاد فليست مشيته المتاخرة
نفس علمه المتقدم عليها وهذا الكلام كالتاكيد لما فهم من الكلام السابق او كالنتيجة له او دليل اخر
على ان مشيته غير علمه فان قلت هل يجوز ان يراد بالمشية في السؤال والجواب الارادة التي هي عين
ذاته المتعلقة بكل خير ومصالح ام لا قلت الظاهر لا لان هذه الارادة هي عين علمه بكل خير عند
المحققين لا صفة زائدة عليه ولان ارادة هذه الارادة لا توافق ظاهر قوله ان شاء الله دليل على انه
لم يشاء اذ معناه سافعل كذا ان كان هذا الفعل من الخيرات التي تعلقت ارادته الذاتية الحقة بانها
خير وعدم وجود هذا الفعل في زمان التكلم لا يدل على انه لم يتعلق ارادته الذاتية بانه خير من الخيرات
ولا يدل ذلك على انه لم يتعلق به الارادة الذاتية بانه خير من الخيرات وانما يدل ذلك على انه لم يتعلق
به الارادة الحادثة التي هي عين الايجاد وكذا لا توافق ظاهر قوله وعلم الله سابق المشية لان سبق
علمه على المشية بهذا المعنى غير ظاهر بل علي منصور احمد بن ادريس عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان
بن يحيى قال قلت لابي الحسن عليه السلام اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق سال عن الفرق بين ارادة الله
نعم وارادة الخلق وطلب معرفة حقيقتهما قال فقال الارادة من الخلق الضمير اي تصور الفعل والتوجه
الذهني اليه وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل من صلة لبدو ولا بيان لما لان الفعل هو المراد دون الا
رادة اللهم الا ان يراد بالفعل مقومات الارادة مثل تصور النفع والاذعان به والشوق اليه والعزم
له وتحريك القدرة الى تحصيل الفعل المراد والحاصل ان ارادة الخلق عبارة عن تصور الفعل ثم تصور النفع
سواء كان النفع عقليا او خياليا او عينيا او دنيويا او اخرويا ثم التصديق بترتب ذلك النفع على
ذلك الفعل والاذعان به اذعانا جازما او غير جازم ثم الشوق اليه ثم العزم الراسخ المحرك للقوة
والقدرة المحركة للعضو الى تحصيل الفعل على ما ينبغي فالفعل يصدر عن الخلق من هذه المبادي المترتبة
التي هي عبارة عن ارادته التامة المستتبعة له واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك يعني ان ارادته

بسيطة وهي احداث الفعل وايجاده على وجه يوافق القضاء الاصلي ويطابق العلم الازلي من الكمال
والمقدار والخواص والاثار لامركبة من الامور المذكورة في ارادة الخلق ولا شيء منها لانه لا يروى اي
لا يفعل باستعمال الروية يقال روّيت في الامر تروية اي نظرت فيه ولم اعجل والاسم الروية بفتح
الراء وكسر الواو وتشديد الياء ولا يهم اي لا يقصد من همّ الشيء يهم بالضم اذا قصده والاسم الهمة
ولا يتفكر ليعلم حسنه وقبحه والحاصل انه لا ينظر الى الفعل ليعلم نفعه ووجه حسنه ولا يهم بالشوق
والعزم المتاكد ولا يتحرك ولا يتامل فيه ليعرف حسن عاقبته لتنزهه قدسه عن استعمال الراي وعجالة
الهمة وتحريك الشوق والعزم وارتكاب التعمق في الامور والتفكر في امر عاقبتها وهذه الصفات
منفية عنه لانها من لواحق النفوس البشرية وتوابع الجهل ونقصان العلم وهو سبحانه منزه عن
جميع ذلك وهي صفات الخلق لاحتياجهم في تحصيل مقاصدهم وتكميل افعالهم على وفق مطالبهم
الى حركات فكرية وهمة نفسانية واشواق روحانية وآلات بدنية بحيث لو فقدت احداها
بقوا متحيرين جاهلين لا يجدون الى وجه الصواب دليلا ولا الى طريق الفعل سبيلا فارادة
ذات الله تعالى الفعل اي الايجاد والاحداث لا غير ذلك من الضمير المشتمل على المعاني المذكورة والفاء
للتفريع لان ما قبلها منتج للمقدمات السابقة ثم اشار الى كيفية ايجاده للاشياء وتنزهه عن صفات
الخلق تاكيدا لما سبق فقال يقول له اي لما اراد وجوده لعلمه بما فيه من المصلحة كن فيكون قوله كن اشارة الى
الحكمة وقدرته الازلية ووجوب المصلحة عن تمام موثرية وقوله فيكون اشارة الى وجوده ودل
على اللزوم وعدم التاخر بالفاء المقتضية للتعقيب بلا مهلة بلا لفظ ولا نطق بلسان اي يتوقف
ذلك بلا صوت يقرع بلا نطق يسمع لان اللفظ والنطق واللسان من خواص الخلق المنزه قدسه
عنها وينبغي ان يعلم ان اطلاق القول عليه كاطلاق الكلام فاما اللفظ والنطق فلما كان عبارة
عن اخراج الحروف عن الالة المعتمدة لهما وهي اللسان والشفة وغيرهما كانا لا يطلقان في حقه
تعالى لعدم الالة هنالك والشارع لما يأذن في اطلاقهما عليه لان دلالتهما على الالة المذكورة اقوى
من دلالة القول والكلام عليها ولا همة الهمة ملكة تحت الشجاعة وهي العزم الجازم المتاكد في تحصيل
الانسان ما ينبغي ان يحصله من تعرف الامور واختيارها والنظر في مصادرها ومواردها
وتحديق البصيرة نحو الامور المعقولة وارسال الوهم والخيال وساير الحواس نحو المعاني
والصور المحسوسة المعينة لادراك المقاصد والمطالب مع التالم والهم والغم بسبب فقدها
والله سبحانه منزه عن هذه الامور ولا تفكر لان التفكر عبارة عن حركة القوة المفكرة في طريق مبادي

المطالب

المطالب
والافعال والانتقال من ضمير الى ضمير ثم الرجوع منها الى تلك المطالب وهي من خواص الانسان وايضا فايدة
التفكر تحصيل المجهولات والجهل على الله تعالى محال ولا كيف لذلك اي لا حد لانه وايجاده الذي هو
من صفاته الفعلية فلا كيفية له اي لله تعالى وانما الكيفيات للممكنات الموجدة لا لايجادها ولا لموجدها
الواحد على الاطلاق علي عن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عمر بن اذينة عن ابي عبد الله عليه السلم قال
خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية لعلها عرفت ان المراد بالمشية الارادة الحادثة
وان المراد بالارادة الحادثة الاحداث والايجاد وجوزت ان يكون المراد هنا ان الله تعالى خلق مهية
الايجاد بنفسها اي بغير افاضة الوجود عليها لتعلق الجعل على نفس تلك المهية اولا ثم خلق الاشياء
بتلك المهية بسبب اضافة الوجود عليها وجعلها متعلقة بتلك الاشياء ومربوطة بها فالمشية
وخلقها من صفاته الفعلية او ان الله تعالى خلق المشية والايجاد يعني قدرها بتقدير لصالح النظام
الكل بل النظام كل شيء ثم خلق الاشياء بتلك المشية المقدرة في الازل على ما يقتضيه التقدير الازلي
فالمشية من صفاته الفعلية وخلقها يعني تقديرها من صفاته الذاتية الازلية وقال سيد
المحققين رحمه الله المراد بالمشية هنا ارادة المخلوقين والمراد انه تعالى خلق ارادتهم بنفسها لا بمشية
اخرى مباينة لها اذ قد عرفت ان الروية والهمة والشوق المتاكد التي منها يتقوم حقيقة المشية
انما يكون لاولي الاختيار من المخلوقات والخالق سبحانه متقدس عن ذلك ثم خلق الاشياء
يعني افاعيلهم المترتب وجودها على تلك المشية بتلك المشية وبذلك تنحل شبهة المتشككين
انه لو كانت افعال العباد مسبوقة بارادتهم ارادة اخرى ولما تسلسل الارادات متمادية الى ما لا نهاية له
عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن محمد بن عيسى عن المشرقي في ضبط بعض الاصحاب بفتح الميم
والشين المعجمة قبل الراء والقاف بعدها نسبة الى مشارف الشام قرى تقرب المدن وقيل قرى
بين بلاد الريف وجزيرة العرب تدنو من الريف قيل لها ذلك لانها اشرفت على السواد والضبط
بالقاف تصحيف وهو هاشم وقيل هشام بن ابراهيم العباسي روى عن الرضا عليه السلم وفي كتاب
الرجال في اصحاب الرضا عليه السلم ابراهيم بن هاشم العباسي حمزة المرتفع بدل عن المشرقي في هذا الى النسخ
التي رايناها وقال بعض الاصحاب هذا من تصحيفات الناسخين والصحيح عن حمزة بن الربيع
كما في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله وهو حمزة بن الربيع المصلوب على التشيع عن بعض
اصحابنا في كتاب التوحيد عمن ذكره قال كنت في مجلس ابي جعفر عليه السلم اذ دخل عليه عمرو بن عبيد
فقال له جعلت فداك قول الله تعالى ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى ما ذلك الغضب لما كان

وانما هو من صفاته الذاتية لان الارادة
انما هي من صفات الارادة

الغضب عبارة عن ثوران النفس وحركة قوتها الغضبية عن تصور المؤذي والضار لارادة مقاومته ودفعه وهو يوجب ثوران دم القلب وتحرك النفس من حال الى حال لارادة الانتقام وايقاع السوء والعقاب بالمغضوب عليه وكان ذلك من خواص المخلوق القابل للانفعال والتغير من حال الى حال اشكل ذلك على السائل فسأل عن المقصود منه فقال ابو جعفر عليه السلام هو العقاب اي عقاب العاصي وعذاب المخالف لاوامره ونواهيه مجازا من باب اطلاق السبب على المسبب والاثر على المؤثر وعلى هذا المراد برحمته التي هي في الاصل رقة القلب اثابة المطيع والاحسان اليه بالانعام والاكرام وقد فسر رحمته وغضبه بهذا الوجه جماعة من المتكلمين وقال بعضهم المراد بهما ارادة العقوبة والاثابة ولعل هذا القول يعود الى الاول لما عرفت من ان ارادته تعالى عبارة عن الاحداث والايجاد وبعض العامة حملها على الارادة الازلية التي هي العلم بعقوبة العاصي واثابة المطيع ويلزمه العقوبة والاثابة ولذلك قال الرحمة والغضب من صفات الذاتية وهما على ما ذكره عليه السلام من الصفات الفعلية ولما اشار عليه السلام الى المقصود من الغضب اشار الى عدم جواز حمله فيه جل شانه على المعنى المعروف في الخلق بقوله يا عمرو انه من زعم ان الله قد زال من شيء الى شيء وانتقل من حال الى حال باي وجه ولاي سبب كان فقد وصفه صفة مخلوق ومن وصفه بصفة مخلوق فقد اشرك به ولقربه منه سوامعه قوله صفة مخلوق اما مفعول مطلق او منصوب بنزع الخافض وان الله تعالى عطف على قوله من زعم لا يستفزه شيء فيغيره اي لا يستخفه ولا تزعجه شيء ولا يزعجه ولا يطيره امر فيغيره من حال الى حال ومن وصف الى وصف لان ذلك من لواحق الامكان القابل للانفعال من الغير وقد عرفت الحق منزه عنها علي بن ابراهيم عن ابيه عن العباس بن عمرو عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي سال ابا عبد الله عليه السلام فكان من سؤاله ان قال له فله رضا وسخط غرضه من هذا السؤال اما الاستعلام او الالزام بتشبيهه بالخلق فقال ابو عبد الله عليه السلام نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين اي ليس رضاه وسخطه على المعنى الذي يوجد منهم وذلك ان الرضا من المخلوق حال يدخل عليه فينقله من حال الى حال في كتاب التوحيد للصدوق ره وذلك ان الرضا والسخط دخال يدخل عليه فينقله من حال الى حال وما ذكره عليه السلام من ان الرضا حال او دخال مصرح به في الحكمة العملية ومبدؤه تصديق احد بما يوافقه ويلائمه عند تصوره كونه موافقا وملائما له واذعانه بان ما قضاه الله تعالى وقدره حق موافق للمصلحة وان لم يعلم وجهها فانه اذا حصل له هذا التصديق والاذعان حصولا لا يعارضه الوهم والخيال ينفعل

قلبه

قلبه ويدخل فيه حالة راسخة وهيئة ثابتة فتنقله من حال الاهتزاز والاضطراب الى وصف الاطمينان والانقياد وهو يتلقى ما يرد عليه بالقبول ويرضى به وان كان امرا مستبشعا في بادي النظر وقد اشار عليه السلام الى تعليل ان رضاء المخلوق حال مذكورة وان ذلك يدخله ويلائم ذاته وحقيقته بقوله لان المخلوق اجوف اي ذا جوف له مقدار بحسب البطون كالجسم او خالي الداخل الذي فيه القلب وجوف الانسان وغيره بطنه معتمل اعتمل اضطرب في العمل لعل المراد انه في صنعه اضطرابا بابتناء خلقته على امور متعادية متقاضية للافتراق او المراد انه في عمل نفسه وادراكاته وتحصيل كيفياته النفسانية اضطرابا وانقلابا بان حاله مركب من اجزاء متباينة في الحقيقة متخالفة في الصورة والكيفية او من ذات وصفات ومن ثم قيل كل ممكن وان كان بسيطا فهو مزدوج بالذات والوجود والصفات للاشياء فيه مدخل يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالاشياء الادراكات والكيفيات النفسانية مثل الرضا والسخط وغيرهما يعني ان حصول هذه الاشياء بطريق دخولها فيه وتغييره من حال الى حال ولا ينافي ذلك كلانه وضعه وتركيبه على التغير والانقلاب وثانيهما ان يراد ان الاشياء المتغايرة في الصورة والكيفية التي تقتضي كل واحد منهما تغير الاخر وانكساره مدخلا في تحقق حقيقته واذا كان كذلك فدخول الحالات والكيفيات فيه وتحريكه من حال الى حال لا ينافي حقيقته وذاته وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد الملكوتين لانه واحد لا تركيب فيه اصلا لا ذهنا ولا خارجا وهذا معنى الواحد كما عرفت انفا واحدي الذات ليس وجوده زايدا على ذاته والعطف دل على المغايرة ويحتمل التفسير ايضا ويؤيده ترك العطف في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله حيث قال فيه لانه واحد احدي الذات واحدي المعنى ليست له صفات متكثرة متغايرة زائدة على ذاته ففي الاول اشارة الى نفي الكثرة قبل الذات لعدم تركيبه من الاجزاء وفي الثاني اشارة الى نفي الكثرة في مرتبة الذات لكون وجوده عين ذاته وفي الثالث اشارة الى نفي الكثرة بعد مرتبة الذات لكون صفاته عين ذاته فهو الواحد المطلق الحق من كل جهة فرضاه ثوابه للمطيع وسخطه عقابه للعاصي وقيل رضاه ارادة ثوابه وسخطه ارادة عقابه وقال بعض العامة رضاه علمه بطاعة العبد وسخطه علمه بعصيانه من غير شيء يتخلله فيهيجه اي يعينه ويحركه من حاجة الشيء او من هيجه اذا اثاره فينقله من حال الى حال لان ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين في ذواتهم الى الاجزاء وفي وجودهم الى الموجد وفي كمالاتهم الى المداخلة والانفعالات والله الخالق القادر الغني المطلق فهو منزه عن جميع ذلك ومتقدس عن التغير والانفعال والانتقال من حال الى حال والحاصل انه اذا نسب الرضا والسخط والحب والبغض والموالاة والمعاداة الى الله سبحانه وجب

تأويلها وصرفها الى معنى يصح فى حقه لان نسبته معانيها المعروفة فينا اليه غير صحيحة اذ الرضاء فينا حالة
للنفس توجب تغيرها وانبساطها لايصال النفع الى الغير او للانقياد لحكمه والسخط حالة اخرى توجب
تغيرها وانقباضها وتحركها الى الايقاع السوء به او الاعراض عنه والمحبة حالة لها توجب الاعراض عنه
وايصال الضرر اليه وقريب منهما الموالات والمعادات وكل ذلك عليه سبحانه محال فوجب التأويل
والتأويل ان الرضا والمحبة والموالات بمعنى الاثابة والاحسان وايصال النفع واضدادها بمعنى العقوبة
وعدم الاحسان اما على سبيل الاشتراك او على سبيل التجوز عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد
عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلم قال المشية محدثة قد عرفت مما ذكر ان المراد
بالمشية الارادة الحادثة اعني ايجاد الشيء واحداثه فهي من الصفات الفعلية وللتميز بين الصفات الذاتية
والصفات الفعلية طريقان احدهما ان كل صفة توجد فيه سبحانه دون نقيضها فهي من الصفات الذاتية
وكل صفة توجد فيه مع نقيضها فهي من الصفات الفعلية وثانيهما ان كل صفة لا يجوز ان يتعلق بها
قدرته وارادته فهي من صفات الذات وكل صفة يجوز ان يتعلق بها قدرته وارادته فهي من صفات
الفعل والمص اشار الى الاول بقوله جملة القول فى صفات الذات وصفات الفعل ان كل شيئين
وصفت الله بهما وكانا جميعا فى الوجود فذلك صفة فعل قوله جملة القول مبتدا وقوله فى
صفات الذات متعلق بالقول وبالجملة وقوله ان مع اسمه وخبره خبر المبتداء وقوله وصفت الله
بهما صفة لشيئين وقوله وكانا جميعا حالية وقوله فذلك خبر ان وادخال الفاء باعتبار ان اسم
ان مشتمل على معنى الشرط وتوحيد اسم الاشارة باعتبار انه اشارة الى لفظ كل والحاصل ان كل شيئين
متضادين وصفت الله تع بهما وهما فى الوجود فهما من صفات الفعل كالمحبة والبغض فانه يحب
من اطاعه ويبغض من عصاه وكلاهما موجود فالحب والبغض من صفات الفعل لا من صفات الذات
لانه لا يجوز وصفه تعالى بصفات الذات ونقيضها فلا يجوز ان يقال مثلا هو عالم وجاهل وقادر
وعاجز وتفسير هذه الجملة اختلف العلماء فى فهم هذه الجملة وتفسيرها من كلام المصنف او من جملة
الحديث فذهب بعض الافاضل الى انها من تتمة الحديث كما يقتضيه السوق وكلام صار فهناك
يوجب حملهما على انهما من كلام المصنف وقال السيد المحقق الداماد والفاضل الامين الاسترابادى
انهما من كلام المصنف فان احاديث هذا الباب مذكورة فى كتاب التوحيد للصدوق ره وليس
فيه جملة القول الى اخره بل فيه بيان المعيار المميز بين صفات الذات وصفات الفعل بوجه
قريب من كلام المصنف انك تثبت فى الوجود ما يريد وما لا يريد وما يرضاه وما يسخطه وما يحب

ومايبغض

ومايبغض قد عرفت معنى رضاه وسخطه وحبه وبغضه قبل ذلك توضيح المقصد ان الشيء على خمسة
اقسام لانه اما خير محض او خير غالب او شر محض او غالب او خير وشر على السواء وهو تعالى يريد
الاولين بالذات من حيث انهما خير وارادته الشر التابع للثاني انما هي بالعرض من جهة انه تابع للخير
الغالب لا بما هو شر ولا يريد الثلثة الاخيرة اصلا لا بالذات ولا بالعرض ومن ثم انحصر فعله تع فى الخير
المطلق والخير الغالب على الشر فلو كانت الارادة من صفات الذات مثل العلم والقدرة كان ما لا يريد
ناقضا لتلك الصفة اى صفة الارادة وذلك لان ما يريد على تقدير كون الارادة من صفات الذات
معناه انه يريد جميع الاشياء وما لا يريد معناه انه لا يريد بعضها وهو نقيض لما يريد ضرورة ان الايجاب
الكلي يناقضه السلب الجزئي ولو كان ما يحب من صفات الذات كان ما يبغض ناقضا لتلك الصفة
اى صفة المحبة لمثل ما عرفت الا ترى انا لا نجد فى الوجود ما لا يعلم وما لا يقدر عليه اوضح بذلك ان
كل واحد من الارادة والمحبة ليست من صفات الذات مثل العلم والقدرة فان العلم والقدرة لما
كانا من صفات الذات كانا متعلقين بكل ما يدخل فى الوجود ولا يجوز نفيهما بالنسبة الى بعض
ولو كان شرا مطلقا فانه تع عالم بالشرور بالذات كما انه عالم بالخيرات بخلاف الارادة والمحبة
فانا نجد فى الوجود ما لا يتعلقان به كالشرور والقبائح وانما يتعلق به نقيضهما وكذلك صفات
ذاته التأنيث الى صفة الذات والتذكير باعتبار المعنى او صفة للصفات والتذكير باعتبار
الوصف لسنا نصفه بقدرة وعجز لان العجز نقص ينشأ من عدم القدرة او من انتهائها قبل التعلق
بجميع المقدورات وذلك عليه جل شانه محال وذكره فيه حذف بقرينة المقام اى لسنا نصفه
بعزة وذلة لان الكلام فى عدم جواز وصفه بصفة ذاتية وضدها ويحتمل ان يكون الذلة
مثل العجز ضدا للقدرة فان قلت تفسير هذه الجملة دل على امرين كل واحد منهما خلاف ما هو المعروف
عند المحققين الاول ان الارادة ليست من الصفات الذاتية والثاني ان الارادة غير العلم لان علمه
تع متعلق بالشر وبالذات وارادته غير متعلق بها فلزم من ذلك ان الارادة غير العلم قلت
المراد بالارادة فى هذا الباب الارادة الحادثة التى هى وراء الصفات الذاتية وعين الذات
اعنى الايجاد والاحداث كما مر فى حديث صفوان واما الارادة القديمة التى هى من الصفات الذاتية
وعين العلم بالخيرات عند المحققين فانها مسكوت عنها نفيا واثباتا ويجوز ان يقال يحب
من اطاعه ويبغض من عصاه ويوالى من اطاعه ويعادى من عصاه وانه يرضى ويسخط جواز
هذا القول دل على ان هذه الصفات صفات الفعل لان صفات الذات لا يجوز اتصافه

بها ويضلها ازلا وابدا فان قلت حب خير نظام الوجود لا بمعنى ميل القلب اليه لاستحالته فيه بل بمعنى
العلم به وباضافته في وقته من صفاته الذاتية التي لا تفارق الذات في مرتبتها قلت نعم ولكن المراد بالحب
والبغض هنا نفس الفعل اعني الاحسان والاكرام والعقوبة والانتقام كما اشرنا اليه انفا ويقال
في الدعاء اللهم ارض عني ولا تسخط علي وتولني ولا تعادني استشهاد لما ذكر وفيه دلالة على ما قلنا من ان
المراد بالحب والرضا نفس الفعل اعني الاحسان والاكرام دون العلم الازلي بالخيرات وباضافتها
في اوقاتها واشار الى الطريق الثاني للفرق بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية بقوله فلا يجوز
ان يقال يقدر ان يعلم ولا يقدر ان لا يعلم ولا يقدر عطف على يقدر ولا لتاكيد النفي يعني ان الصفات
الذاتية هي التي لا يتعلق بها القدرة بخلاف الصفات الفعلية فلا يجوز ان يقال يقدر ان يعلم ويقدر ان
لا يعلم لان العلم من صفاته الذاتية التي هي عين ذاته فوجوده واجب في الذات وعدمه ممتنع ولا يتعلق
القدرة بشيء منها وقس عليه حال نظائره الذاتية ويقدر ان يملك ولا يقدر ان لا يملك اي لا يجوز ان يقال
يقدر ان يملك ويقدر ان لا يملك لانه مالك لم يزل كما هو وكل ما كان لم يزل لا يكون مقدورا ويقدر
ان يكون عزيزا حكيما ويقدر ان لا يكون عزيزا حكيما ويقدر ان يكون جوادا ويقدر ان لا يكون جوادا
ويقدر ان يكون غفورا ويقدر ان لا يكون غفورا فان قلت كما لا يجوز ان يقال يقدر ان يكون جوادا
ويقدر ان لا يكون جوادا ويقدر ان يكون غفورا كذلك لا يجوز ان يقال يقدر ان يكون مريد
للخير مؤثرا اياه مختارا لاضافته ويقدر ان لا يكون مريد الخير مؤثرا اياه مختارا لاضافته ويقدر ان
يكون مريد الجود مؤثرا اياه ويقدر ان لا يكون مريد الجود مؤثرا اياه ويقدر ان يكون مريد المغفرة
مؤثرا اياها ويقدر ان لا يكون مريد المغفرة مؤثرا اياها مع ان عدم جواز هذا القول اظهر اذ مرتبة الجود
بعد مرتبة ارادته ومرتبة الغفران بعد مرتبة ارادته وما ذلك الا باعتبار ان ارادة الخير والجود واختيار
اضافتهما من الصفات الذاتية التي ليست بمتعلقة للقدرة فالفرق بالوجه المذكور تحكم والحق ما ذهب اليه
المحققون من ان ارادته تعالى من الصفات الذاتية الملحوظة في مرتبة الذات مثل العلم بل هي نفس العلم بالخيرات
قلت ان اريد بالارادة في قولك لا يجوز ان يقال يقدر ان يكون مريدا للخير الخ الارادة القديمة
التي هي نفس العلم بالخيرات التي لنظام الوجود فالامر كما ذكرت من عدم جواز هذا القول ولكن الظاهر
ان كلام المصنف ليس في الارادة القديمة كيف وهو لا ينكر علمه تعالى بالخيرات والظاهر انه لا ينافي
تسميته بالارادة وانما كلامه في الارادة الحادثة كما عرفت مرارا وان اريدت بها الارادة الحادثة فعدم
جواز ذلك القول ممنوع لان الارادة الحادثة مما يتعلق به القدرة فالفرق المذكور صحيح تام والله اعلم

ثم اشار

ثم اشار الى ان الصفات الذاتية كما لا يجوز ان يتعلق بها القدرة كذلك لا يجوز ان يتعلق بها الارادة بقوله
ولا يجوز ايضا كما لا يجوز ان يقال يقدر ان يعلم ويقدر ان لا يعلم ان يقال اراد ان يكون ربا وقديما وعزيزا حكيما
ومالكا وعالما وقادرا واشار الى عدم جواز هذا القول بقوله لان هذه اي الرب وما بعده من صفات
الذات وهي حاصلة في مرتبة الذات غير منفكة عنها والارادة من صفات الفعل اي الارادة الحادثة
التي هي احداث الفعل وايجاده من صفات الفعل غير حاصلة في مرتبة الذات فلا يرد ان الارادة ايضا
من صفات ذاته الحقة لان هذه الارادة هي الارادة القديمة التي ليس كلام المصنف فيها الا ترى انه قال
اراد هذا ولم يرد هذا تنبيه على ان الارادة من صفات الفعل لان معيار صفات الفعل عند المصنف
كما عرفت جواز اتصافه تعالى بها وبضدها في الوجود وقد تحقق هذا في الارادة فانه يصح ان يقال اراد
هذا الفعل لاشتماله على الخير والمصلحة ولم يرد ذلك الفعل لاشتماله على الشر والمفسدة واذا كانت الارادة
من صفات الفعل وتلك الصفات المذكورة من صفات الذات وصفات الذات ازلية فلا يجوز
ان يتعلق بها الارادة لانها انما يتعلق بالامر الحادث ثم اشار الى ان الصفات الذاتية عين ذاته
تعالى وان المراد بها نفي اضدادها لا اثبات صفة له بقوله وصفات الذات ينفي عنه بكل صفة منها
ضدها عالم يريد ان اثبات كل صفة من هذه الصفات له مستلزم لنفي ضدها عنه بان يكون هناك اثبات
وهناك نفي ضدها لان هذا الحكم اعني كون الثبوت وصفة لاحد مستلزما لنفي ضده عنه امر ضروري
لا يحتاج الى البيان ولان ارادة هذا المعني يوجب القول باختلاف المعاني وقد ثبت استحالة ذلك
بالعقل والنقل بل اراد ان الصفات الذات عين الذات لا زائدة عليها كما زعمه الاشاعرة والقول
بعينيتها راجع الى نفي اضدادها عنه فيقال حي وعالم وسميع وبصير المراد بالسمع هو العلم بالمسموعات
لا بكل شيء والمراد بالبصر هو العلم بالمبصرات لا بكل شيء فهما اخص من علمه المطلق المتعلق بجميع الاشياء
ومن قال بالارادة وبانها نفس العلم بما هو خير لنظام الوجود كانت الارادة عنده اخص من العلم
المطلق وعزيز يغلب الاشياء بالايجاد والافناء ولا يغلبه شيء فيذله وحكيم يحكم خلق الاشياء
بحسن التقدير ولطف التدبير غني عن الغير غير مفتقر اليه ملك نافذ الحكم والقدرة لا يقدر شيء
على رد امره ورد حكمه حليم لا يغيره جهل جاهل ولا عصيان عاص عدل لا يجوز في الحكم ولا يميل
الى الظلم كريم يحسن من غير استحقاق ويعطي من غير استحقاق واثبات العاطف في الجملة الاخيرة
لمجرد الاختصار او للتحرز عن الاستثقال فالعلم ضد الجهل والمراد بكونه عالما بالاشياء انه ليس جاهلا
بشيء منها والقدرة ضدها العجز والمراد بكونه قادرا انه ليس بعاجز والحيوة ضدها الموت والمراد

والمراد بكونه حيا انه ليس بميت والعزة ضدها الذلة والمراد بكونه عزيزا انه ليس بذليل والحكمة ضدها
الخطاء والمراد بكونه حكيما حكيما انه ليس بمخطئ في التقليب ولا الاتقان وضد الحلم العجلة والجهل والمراد
بكونه حليما انه ليس بمتسرع في المواخذة كما هو شان الجهال وضد العدل الجور والظلم والمراد بكونه
عدلا انه ليس بجائر ولا ظالم وتغيير الاسلوب لمجرد التفنن باب حدوث الاسماء الدالة على ذاته
وصفاته التي هي عين ذاته علي بن محمد عن صالح بن ابي حماد عن الحسين بن يزيد عن الحسن بن علي بن حمزة
عن ابراهيم بن عمر عن ابي عبد الله ع قال ان الله تبارك وتعالى خلق اسما قيل هو الله وقيل هو اسم
دال على صفات ذاته جميعا وكان هذا القايل وافق الاول لان الاسم الدال على صفاته جميعا هو الله عند
المحققين ويرد عليهما ان الله من توابع هذا الاسم المخلوق اولا كما يدل عليه هذا الحديث ويحتمل ان يراد بهذا
الاسم اسم دال على مجرد ذاته تعالى من غير ملاحظة صفة من الصفات معه وكانه هو ويؤيده ما ذكره بعض
المحققين من الصوفية من ان هو اشرف اسمائه تعالى ولذا هو اشرف الاذكار لان هو اشارة الى ذاته
من حيث هو هو وغيره من الاسماء يعتبر معه صفات ومفهومات لها اضافة ما الى عالم الحدوث
الذي هو عالم الكثرة والتفرقة حتى ان تلك المفهومات قد تكون حجابا بينه وبين العبد وايضا اذا قلت
هو الله الرحمن الرحيم الغفور الحليم كان هو بمنزلة الذات وغيره من الاسماء بمنزلة الصفات والذات
اشرف من الصفات فهو اشرف الاسماء ويحتمل ايضا ان يراد به العلي العظيم لدلالة الحديث الذي عليه
حيث قال عليه السلم فاول ما اختار لنفسه العلي العظيم الا ان ذكره في اسماء الاركان ينافي هذا الاحتمال
ولا يستقيم الا بتكلف وهو انه مزج الاصل مع الفرع للاشعار بالارتباط للكمال الملائمة بينهما ويحتمل
ان يكون المراد منه اسما اخر غير معروف عندنا لان له تعالى اسماء مكنونة لا يعلمها الا هو وخواص
اوليائه كما يظهر لمن تصفح الاثار ويحتمل ان يراد بالاولية المذكورة الاولية بالاضافة الى الاسماء الظاهرة لنا
واما حمل الاسم هنا على المسمى بمعنى خلق مفهومات مظهرا من مفهومات الاسماء وجعل ما يدل صفة
له لدلالته على ان ذلك الاسم ليس من باب الحروف والصوت فبعيد جدا بالحروف غير مصوت
غير مصوت حال عن فاعل خلق والجار متعلق بمصوت بمعنى خلق الله سبحانه اسما والحال انه لم يصوت
بالحروف ولم يخرج منه حرف وصوت لتنزهه قدسه عن ذلك وباللفظ غير منطق بفتح الميم وكسر الطاء
من انطق بالكلام اذا تلفظ به وبالشخص غير مجسد الجسد البدن والجسد من الحلت خلقته البدنية
وعنت تشخصاته الجسمية وبالتشبيه غير موصوف وباللون غير مصبوغ لاستحالة ذلك عليه
سبحانه منفي عنه الاقطار اي الابعاد لاستحالة الامتداد والجسمية عليه مبعد عنه الحدود لامتناع التركب

والانقطاع

والانقطاع والانتهاء عليه محجوب عنه حس كل متوهم لتعلق ادراك الحس بالجسم والجسمانيات والله سبحانه
منزه عن الجسمية ولواحقها مستتر غير مستور اي مستتر عن الحواس غير مستور عن القلوب الصافية او مستتر
عن غيره بستر ستره لان الستر العرفي انما هو من الاجسام وتوابعها فجعله كلمة تامة اي فجعل ذلك الاسم كلمة
تامة لكماله وتمامه بالذات وعدم كونه تابعا للغير من الاسماء كما ان المسمى به وهو الله تعالى مبدأ لجميع الاشياء
او لتمامه في الدلالة على ذاته الحقه من غير ملاحظة صفة من الصفات معه وقيل التمام باعتبار دلالته على ذات
جامعة لجميع الصفات الكمال على اربعة اجزاء معا ليس منها واحد قبل الاخر فجعله على اربعة اسماء باشتقاقها
وانتزاعها منه وتلك الاسماء في مرتبة ذواتها ملحوظة معا من غير ترتب بعض على بعض كترتب الخالق
والرازق على العالم والقادر فاظهر منها ثلثة اسماء لفاقة الخلق اليها في تحصيل كمالهم وتكميل نظامهم في الدنيا
والاخرة وحجب منها واحدا وهو الاسم المكنون المخزون الذي لا يعلمه الا هو ولا ينطق به الخلق ابدا حتى
الانبياء عليهم السلم وقد استاثر الله تعالى في علم الغيب ولم ياذن لاحد الاطلاع عليه وهذا الاسم من جملة الاسم
الاعظم الذي لا يرد سائله والاسم الاعظم كثير ففي حديث الراهب المذكور في مولد ابي الحسن موسى
بن جعفر عليهم السلم انه سبعة وفي باب ما اعطي الائمة عليهم السلم ان اسم الله الاعظم انه ثلثة وسبعون اسما
قال ابو عبد الله عليه السلم ان اسم الله الاعظم ثلثة وسبعون حرفا اعطي محمد صلى الله عليه وآله اثنين وسبعين
حرفا وحجب عنه حرف واحد وقال ابو الحسن العسكري عليه السلم اسم الاعظم ثلثة وسبعون حرفا كان عند
آصف حرف فتكلم به فانخرقت له الارض فيما بينه وبين سبا فتناول عرش بلقيس حتى صيره الى سليمان ثم انبسطت الارض
في اقل من طرفة عين وعندنا منه اثنان وسبعون حرفا وحرف عند الله مستاثر به في علم الغيب اقول المراد
بالحرف الاسم واطلاقه عليه شايع والمراد بهذا الاسم المكنون هو هذا الحرف الذي عند الله تعالى مستاثر به
في علم الغيب وقد سكت الناظرون في هذا الحديث وهم محقون في السكوت عن امثال هذه الغوامض
الا انهم اخطأوا في تعيين هذا الاسم المكنون فقال بعضهم انه الهاء وقال بعضهم انه اللام وقال بعضهم انه الالف
كذا نقل عنهم بعض الافاضل ولا ادري ما يعنون بذلك وهذه الاسماء التي ظهرت فالظاهر هو الله تعالى
اي الظاهر البالغ الى غاية الظهور وكماله من بينها هو الله تعالى ويؤيده انه يضاف غيره اليه ويعرف به
فيقال الرحمن اسم الله ولا يقال الله اسم الرحمن وليس المراد ان المتصف باصل الظهور هو الله لان غيره ايضا
متصف بالظهور كما قال واظهر منها ثلثة وهذا صريح بان احد هذه الثلثة الظاهرة هو الله واما الاخران
فلا نعلمها على الخصوص ويحتمل ان يراد بهما الرحمن الرحيم ويؤيده اخر الحديث كما سنشير اليه ولقرانهما
مع الله في التسمية ورجوع ساير الاسماء الحسنى الى هذه الثلثة عند التامل لان بعض تلك الاسماء

دال على المجد والثناء فهو تابع لله وبعضها دال على افاضة الوجود والخيرات الدنيوية فهو تابع للرحمن
وبعضها دال على افاضة الخيرات الاخروية فهو تابع للرحيم الا ان علم الرحمن الرحيم في جملة ما يتفرع على
الاركان ينافي هذا الاحتمال ولا يستقيم الا بتكلف مذكور وكان العبارة كانت في نسخة بعض الافاضل
هكذا فالظاهر هو الله تبارك وتعالى فلذلك قال يعني ان الظاهر ما يفهم من هذا اللفظ فاحدها ما يفهم
من لفظي الله وهو الله وثانيها ما يفهم من لفظ تبارك وهو جواد وثالثها ما يفهم من لفظ تعالى وهو احد
وانت خبير بان هذا القول من باب الرجم بالغيب و[سبحانه] منحه لكل اسم من هذه الاسماء الثلثة الظاهرة
اربعة اركان اعتبار الاركان لها اما على سبيل التخييل والتمثيل او على سبيل التحقيق باعتبار حروف
هذه الاسماء فان حروف المكتوبة في كل واحد من الاسماء المذكورة اربعة وسميت حروفها اركانا
باعتبار ان تمامها وقوامها انما يتحقق بتلك الحروف ويحتمل ان يراد بالاركان كلمات تامة مشتقة
من تلك الكلمات الثلثة او من حروفها وان لم نعلمها بعينها فلذلك اثني عشر ركنا حاصل من ضرب
ثلثة في اربعة ثم خلق لكل ركن منها ثلثين اسما فعلا اي اسما دالا على فعل من افعاله تعالى حتى حصل
ثلثمائة وستون اسما منسوبا اليها اي الى الاركان الاربعة بان يقال لها اسماء الاركان او الى
اسماء الثلثة الظاهرة بتوسط الاركان كنسبة الفرع الى الاصل ونسبة المشتق الى المشتق منه
ومن علم هذه الاسماء الثلثة واركانها الاربعة والاسماء المتعلقة بتلك الاركان ولاحظ المنا
سبات المخصوصة لو دعى به على الجبال لاطارها وعلى الارض لازالها فهو الرحمن بجميع
الخلق في الدنيا الرحيم بالمؤمنين في الاخرة الملك في عالم الملك والملكوت لكونه متصرفا
فيه كيف يشاء القدوس الطاهر من النقايص والاضداد والمنزه عن الاولاد والانداد
الخالق الموجد الخلايق بلا مثال والمقدر لهم لان الخلق جاء بمعنى التقدير ايضا البارئ الخالق
بلا همة ولا روية وقد يخص بخلق النسمة وقال في المغرب البارئ في صفات الله تعالى الذي
خلق الخلق بريا من التفاوت المصور الخالق للخلق على صور مختلفة ليتعارفوا بها قال الشيخ بهاء
الملة والدين في مفتاح الفلاح قد يظن ان هذه الاسماء الثلثة مترادفة وان الكل بمعنى الايجاد
والانشاء وليس كذلك بل هي امور متخالفة المعاني فان البناء يحتاج الى التقدير في الطول
والعرض والايجاد بوضع الاحجار والاخشاب على نهج خاص والى تزيين ونقش وتصوير
فهذه امور ثلثة مرتبة يحصل منها جل شانه في ايجاد الخلايق من كتم العدم فلله سبحانه باعتبار
كل منها اسم على ذلك الترتيب الحي القيوم المدرك الدائم بلا زوال القائم على كل شيء بالحفظ

والرعاية

والرعاية لا تاخذه سنة ولا نوم اشارة الى اعتبارات سلبية والسنة فتور يتقدم النوم العليم بجميع الاشياء
كلها وجزئها قبل وجودها وبعدها الخبير بدقايقها وحقايقها السميع العليم بالمسموعات البصير العالم بالمبصرات
الحكيم الموجد للاشياء على وفق المصالح والتعذيب والمتقن لايجادها على وفق الحكمة والتدبير العزيز الذي
لا يعادله شيء ولا يغلبه احد الجبار الذي يجبر الخلق ويقهرهم على ما ليس لهم فيه اختيار او يجبر حالهم ويصلحها
المتكبر المتنزه عن الحاجة والنقص العلي العالي على الخلق بالقدرة عليهم او المرتفع عن الاشباه والاتصاف بصفاتهم
العظيم الذي لا يدرك احد كنه جلاله ولا يعرف نهاية كماله المقتدر الذي له اقتدار تام بحيث لا يجري شيء في ملكه
بخلاف حكمه القادر الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل السلام وهو مصدر معناه ذو السلامة من كل عيب
وآفة او معناه المسلم لان السلامة تنال من قبله المؤمن الذي يصدق وعده او يصدق ظنون عباده ولا يخيب
آمالهم او يؤمنهم من الظلم والجور او يؤمن من عذابه من اطاعه المهيمن [المهيمن] وهو الرقيب الحافظ لكل شيء او الشاهد على
خلقه بما يكون منهم من قول او فعل واصله مأامن بهمزتين من آمن قلبت الثانية ياء كراهة اجتماعهما فصار
مايمنا ثم صير الاولى هاء كما قالوا هراق الماء وارق البارئ الظاهر انه مكرر من الناسخ المنشي بلا مثال من الغير
البديع بلا مثال سابق منه الرفيع لرفعة ذاته وصفاته عن ذوات الممكنات وصفاتهم الجليل الجليل لذاته
وقدرته على الاطلاق بحيث يصغر دونه كل جليل الكريم لا لاضافة وجوده بلا استحقاق الرازق لجريان
رزقه على بر وفاجر المحيي لافاضة الحيوة ابتداء وبعد الموت المميت لازالة الحيوة عن كل ذي حيوة بلا مماسة
ولا آلات الباعث لبعث الخلايق بعد الممات واعادتهم بعد الوفات الوارث لرجوع الاملاك اليه بعد فناء
الملاك واسترداد املاكهم ومواريثهم بعد موتهم كما قال جل شانه لمن الملك اليوم لله الواحد القهار
فهذه الاسماء وما كان من الاسماء الحسنى حتى يتم ثلثمائة وستون اسما هي نسبة لهذه الاسماء الثلثة النسبة
بالكسر مصدر والحمل على سبيل المبالغة او المصدر بمعنى المفعول فهذه الاسماء الثلثة اركان لتلك
الاسماء الحسنى واصولها بمعنى المفعول وحجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الاسماء الثلثة
الظاهرة الجار متعلق بحجب والباء السببية يعني حجب ذلك الاسم الواحد عن الخلق بسبب ظهور
هذه الاسماء الثلثة وكفايتها لهم في جميع حوايجهم والمقصود من هذا الحديث ان جميع اسمائه تعالى مخلوقة
حادثة وانه تعالى خلق اولا اسما واحدا ثم جعل هذا الاسم اصلا لاربعة اسماء وجعل واحدا منها لا بعينه
مكنونا مخزونا عنده مستاثرا به في علم الغيب واظهر ثلثة بين خلقه لحاجتهم اليها ثم جعل هذه الثلثة
اصلا لاثني عشر اسما وجعل كل واحد من اثني عشر اصلا لثلثين اسما فبلغ العدد ثلثمائة وستين اسما
فالثلثمائة وستون ترجع الى اثني عشر واثني عشر يرجع الى ثلثة والثلثة ترجع الى الواحد فلله

الواحد مبدأ ومرجع لجميع الاسماء كما ان الواحد الحق وهو سبحانه مبدأ ومرجع لجميع الاشياء والتصديق بجعل القلوب
واجب علينا وكاف لما نحن بصدده من الحكم بحدوث الاسماء واما تعيين ذلك الواحد وما خرج منه بالغا
ما بلغ فليس له مدخل في اصل المطلب وهو مع ذلك خارج عن افهامنا فلو علينا كان ذلك رجما بالغيب وفي ذلك
قوله تعم قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعو فله الاسماء الاحسنى ذلك اما اشارة الى مافرة الخلق والمقصود
اثبات فافهم واما اشارة الى كون الاسماء الثلاثة الظاهرة اركانا للبواقي وفيه ايماء لطيف الى ما تلك الاسماء
وانما لم يذكر الثالث لقصد الاختصار او لانه اراد بالرحمن المتصف بالرحمة المطلقة الشاملة للرحمة الدنيوية
والاخروية ولعل المراد انكم ان دعوتم الله فله اسماء حسنى تابعة له في الدلالة على الذات المقدسة والمجد
والثناء اللايق به فادعوه بها وان دعوتم الرحمن فله اسماء حسنى تابعة له في الدلالة على مطالبكم الاخروية
فادعوه بها والحاصل ان دعاكم ان كان راجعا الى ذكر المجد والثناء فادعوا باسم الله وما يتبعه من الاسماء التنزيهية
وان كان راجعا الى طلب الخيرات الدنيوية فادعوه باسم الرحمن وما يتبعه من الاسماء العزيزة وان كان
راجعا الى طلب الخيرات الاخروية فادعوه باسم الرحيم فما يتبعه من الاسماء الكريمة فطريق الدعاء واسع
غير مضيق هذا ما خطر بالبال ولي للمفسرين في تفسير هذه الاية اقوال من اراد الاطلاع عليها فليرجع الى كتبهم
احمد بن ادريس عن الحسين بن عبد الله عن محمد بن عبد الله وموسى بن عمر هو عمر بن بزيع الكوفي وابنه
موسى ثقة وهذا الحديث بهذا الاسناد مذكور في كتاب عيون اخبار الرضا عليه السلم وغيره وموسى بن جعفر
والظاهر انه موسى بن جعفر القمي الكمنداني بضم الكاف والميم وسكون النون وكان مرتفعا في القول
ضعيفا في الحديث والحسين بن علي بن عثمان وكتاب العيون والحسن بن علي ابن ابي عثمن قال العلامة
الحسن بن علي بن ابي عثمن يلقب السجادة ويكنى ابا محمد من اصحاب ابي جعفر الجواد عليه السلم قال ضعيف
في عداد القميين وقال الكشي على السجادة عليه لعنة الله ولعنة اللاعنين والملئكة والناس اجمعين ولقد كان
من العليانية الذين يقعون في رسول الله صلى الله عليه واله وليس له في الاسلام نصيب عن ابن سنان
قال سالت ابا الحسن الرضا عليه السلم هل كان الله عز وجل عارفا بنفسه قبل ان يخلق الخلق قال نعم سؤال
ابن سنان عن ذلك اما لضعف عقيدته في حق الباري جل شانه واما لان طائفة من الفرق المبتدعة
ذهبوا الى انه لم يكن عارفا قبل ان يخلق الخلق بنفسه وبانه وحده لا غيره وانما عرف ذلك عندما
خلق الخلق كما هو حجاب بصفات الذات فسال عن ذلك كشفا لفساد قولهم قلت يراها ويسمعها
اي يرى نفسه ويسمعها كلاما يصدر منه كما يرى احدنا نفسه ويسمعها ويقول انا افعل كذا او يطلب
منها شيئا ويقول افعل كذا قال ما كان محتاجا الى ذلك اي الحال يراه ويسمعها وفي ذكر الاحتياج اشارة

الدنيوية فادعوه بها وان دعوتم الرحيم فله اسماء حسنى تابعة له في الدلالة على مطالبكم ص ح

والله سبحانه اعلم بحقيقة اسمائه والمقصود من كلامه وكلام وليه ع

الامتناع

الى امتناع ذلك فيه وجعل الامتناع طرق الاحتياج الى الغني المطلق لانه لم يكن يسالها ولا يطلب منها
اي لم يكن من شانه السؤال والطلب لان السؤال والطلب وان كانا من نفسه نقص والنقص عليه محال
وهذا دليل على امتناع اسماعه نفسه وهو نفسه وتفسيره هو هو يعني له هوية مطلقة معراة (وتفسيره لنفسه ع)
من نحو ظلمتين والتعدد فليس له آلة النطق والسمع والابصار وهذا دليل على امتناع الاسماع
والابصار بالمعنى المتعارف عليه واما رويته ذاته بمعنى العلم بها فليس السؤال عنها وفيه دلالة على جواز
اطلاق النفس عليه كما في قوله تعالى حكاية ولا اعلم ما في نفسك قال محي الدين البغوي النفس يطلق على الدم
وعلى نفس الحيوان وعلى الذات وعلى الغيب والاولان يستحيلان في حقه تعم والاخران يصح ان يراد
او منه ولا اعلم ما في نفسك اي في ذاتك او في غيبك قدرته نافذة في جميع الاشياء بحيث لا يشذ عنها شيء
من تلك الاشياء من نفوذها فيه فليس يحتاج ان يسمي نفسه ويستعين باسمائه الحسنى في انفاذ قدرته
كما يحتاج غيره لكونه ناقص القدرة الى تسميته بتلك الاسماء والاستعانة بها ولكنه اختار لنفسه اسماء لغيره
يدعوه بها وفيه دلالة على ما هو المقصود بيانه في هذا الباب من حدوث اسمائه تعم وعلى ان اسمائه
تعم توقيفية لا يجوز لاحد ان يدعوه الا باسمه نفسه وقد ذكرنا تفصيل ذلك سابقا لانه اذا لم يدع
باسمه الذي اختار لنفسه ووصف نفسه به لم يعلم يعني بالا يوصف به فلم يكن المعروف هو بل غيره
وبيان المعلوم بالضرورة ان معرفة الاسم وشهرته سبب لمعرفة المسمى بذلك الاسم وشهرته فعدم
معرفة اسمائه تعالى سبب لعدم معرفته وقد كان المقصود الاصلي في ايجاد الخلق هو معرفتهم اياه
وجعل التعليل تعليلا لقوله يدعوه بها وارجاع الضمير المنصوب الى الغير وبناء الفعلين للفاعل
بعيد جدا وان كان المال واحدا اللزوم تفكيك الضمير في قوله باسمه وحذف ضمير المفعول في
الفعلين مع الغناء عنه بما ذكرنا واول ما اختار لنفسه العلي العظيم الظاهر انه الاول على الاطلاق وهو اذن
ذلك الاسم المذكور في الحديث له السابق الذي هو الاصل للجميع ويحتمل انه اول بالاضافة كما اشرنا اليه
لانه اعلى الاشياء كلها اي فوقها بالرتبة والعلية والشرف الذات وكل شيء سواه نالش منه مفتقر اليه من جميع
الجهات وهذا اما تعليل للتسمية بهذا الاسم او تعليل لكون هذا الاسم اول الاسماء اما الاول فظاهر
واما الثاني فلانك قد عرفت ان اختيار الاسم لاجل غيره من المخلوقات فينبغي ان يكون الاسم
الاول ما يدل على انه اعلى منهم بحسب العظمة والذات فمعناه الله اي الذات المقدسة عن النقايص و
الحالات المتصفة بجميع الصفات والكمالات واسمه العلي العظيم الدال على كمال علوه وعظمته
كما اشار اليه بقوله هو اول اسمائه لانه على كل شيء علو اعقليا مطلقا بمعنى انه لا رتبة فوق رتبته

لانه اذا لم يدع باسمه لم يعرف الضمير المنصوب راجع اليه سبحانه والفعلان مبنيان للمفعول وهذا تعليل لاختيار الاسماء والوجه فيه ظ صح ح

ولا رتبة تساوي رتبته بيان ذلك ان اعلى مراتب الكمال العلية العقلية هو مرتبة العلية ولما كانت ذاته المقدسة هي مبدأ كل موجود حسي وعقلي وعلة التي لا يتصور النقصان فيها بوجه من الوجوه لاجرم كانت مرتبته اعلى المراتب العقلية وله الفوق المطلق في الوجود والعلو العاري عن الاضافة الى شي دون شي ومن امكان ان يكون احد يساويه في العلو او يكون اعلى منه وهذا الاسناد عن محمد بن سنان قال سالته يعني ابا الحسن الرضا عليه السلم عن الاسم ما هو طلب بيان ان اسمه عين ذاته او غيره او طلب هل اسمه ليعرف هل الاسم دل على مجرد الذات من غير دلالة على صفة من الصفات ام لا قال صفة لموصوف تفريع على الاول ان الاسم صفة لما يصلح ان يكون موصوفا به وهو اللفظ فانه يقال مثلا الله اي هذا اللفظ المركب من الف ولام وها اسم والرحمن اي هذا اللفظ المركب من الحروف المخصوصة اسم فالاسم صفة لهذين اللفظين الموصوفين بالاسمية والجزئية والتركيب لا الذات المقدسة المنزهة عن الاتصاف بصفة بان يقال ذاته نعم اسم فقد ثبت ان ذاته غير اسمه واسمه غير ذاته وان الموصوف بالاسم مركب حادث مخلوق والله سبحانه قديم خالق الاسماء وتفريع على الثاني ان كل اسم من اسمائه دل على صفات كاينة لموصوف بها حتى الله فانه دل على صفة باعتبار اشتقاقه من الالهة الدال على اتصافه بالالوهية ويفهم منه ايضا ان الاسم غير المسمى محمد بن ابي عبد الله هو محمد بن جعفر بن عون الاسدي الكوفي الثقة ساكن الري عن محمد بن اسمعيل عن بعض اصحابه عن بكر بن صالح عن علي بن صالح عن الحسن بن محمد بن خالد بن يزيد في كتاب التوحيد للصدوق عن الحسن بن محمد عن خالد عن عبد الاعلى عن ابي عبد الله عليه السلم قال اسم الله غير الله في بعض النسخ غيره يعني اسم الله غير الله المسمى به وهو الذات المقدسة وكل شي اي كل معنى او ذات وقع عليه اسم شي يعني اطلق عليه هذا اللفظ وهو الشي فالاضافة بيانية فهو مخلوق وحادث بعد العدم ما خلا الله فانه قديم غير مخلوق فقد ثبت مما ذكر ان اسمائه نعم مخلوقة حادثة وهو المقصود هنا فاما ما عبرته الالسن عبرته اما بالتخفيف من العبور بمعنى المرور او بالتشديد من التعبير او عملته الايدي اي ايدي الابدان وايدي الافكار فهو مخلوق يعني كل ما تناولته الالسن من الاقوال والاسماء وكل ما عملته الايدي من الصور والنقوش وكل ما ادركته العقول العالية والسافلة من الحقايق والدقايق اللطيفة من صفاته فهو مخلوق محدث له نهاية ذكرية وحدود عقلية فمن اعتقد انه هو الله فقد جعل الهه ما بلغ اليه نظره واعتقد ان له نهاية وحدود كما اشار اليه بقوله والله غاية من غاياه ضمير الفاعل راجع الى الموصول وضمير المفعول الى الله والمراد

بالغاية نهاية ما تناوله الانسان بالقلب واللسان يعني ان الله نعوذ بالله هو النهاية التي تناولها الكل من غياه وجعل له نهاية وحدود اينتهي اليها ما قبله ولسانه ثم اشار الى فساد ذلك وصرح بان الله ليس هذا بقوله والمغيى غير الغاية يعني المعنى الحق بذاته وهو ذاته المقدسة غير غاية ما يبلغ اليه نظر الخلق ونهاية المحدودة بالحدود المعلومة بوجه من الوجوه الاعتبارية والحقيقية وبصفة من الصفات القولية والعقلية وانما لم يقل والله غير الغاية لئلا يتوهم ان المراد هذا الاسم الشريف لانه ايضا لا يخلو من غاية ذكرية وحدود قولية وفي بعض النسخ من غاياه وفي بعضها والمغيى بضم الميم وفتح الغين المعجمة والياء المثناة المشددة والمراد ذاته الاحدية التي جعلت لها غاية والكل متغايرة ولهذه العبارة احتمال اخر اسهل وهو ان الله اسم من اسمائه ومعناه غير هذا الاسم الا ان اطلاق الغاية على الاسم غير متعارف فليتامل ثم استدل على ان ذلك المعنى الحق بذاته غير الغاية الذكرية والنهاية الفكرية بالضرب الاول من الشكل الاول فقال والغاية موصوفة اي كل غاية ينتهي اليه نظر الخلق موصوفة بوصف معلوم او موهوم ومحدودة بالاطراف وحدود وكل موصوف مصنوع فكل غاية يبلغ اليها نظر الخلق مصنوعة فلا يجوز ان يقال هي الله الذي هو صانع الاشياء الى ما اشار اليه بقوله وصانع الاشياء والواو للحال غير موصوف بحد مسمى المسمى اما مضاف اليه او صفة لحد اي غير موصوف بحد مسمى مصنوع ملفوظا كان ذلك الحد او معقولا لا محققا كان او موهوما لاستحالة تواردد الاحاطة عليه ولامتناع تطرق الانتهاء اليه لم يتكون خبر بعد خبر لصانع الاشياء وفي بعض النسخ لم يكن يعني ان صانع الاشياء لم يتحصل وجوده من غيره فيعرف كينونته بصنع غيره المصدر مضاف الى فاعله اي بصنع غيره اياه وفيه اشارة الى امتناع البرهان اللمي فيه اذ لا علة له حتى يعرف وجوده بعلته ولم يتناه خبر ثالث وضمير الفاعل راجع الى صانع الاشياء او الى العقل والوهم بقرينة المقام والعايد الى الصانع ياتي فيما بعد يعني ولم يتناه صانع الاشياء عند تصوره او لم يتناه العقل والوهم في تصوره الى غاية الا كانت غيره اذ لا غاية للجناب العزيز ولا نهاية لحضرة القدس لا يذل من فهم هذا الحكم الحكم بالضم الحكمة والعلم ومصدر بمعنى القضاء ايضا يعني لا يذل ابدا لا في الدنيا ولا في الاخرة عرف هذا الذي افدناه من العلم والحكمة او هذا القضاء الذي قضينا به وهو التوحيد الخالص التوحيد الخالص هو الذي يرفع التعدد والتكثر عن جناب الحق باعتبار الاجزاء والوجود والصفات جميعا وهو التوحيد قبل الذات بنفي الاجزاء الذهنية والخارجية وفي مرتبة الذات بنفي زيادة الوجود وبعد الذات بنفي زيادة الصفات وافادة ما ذكره هذا التوحيد ظاهرة لانه لما نفى عنه التكون والمصنوعية علم انه ليس له جزء ولا وجود زايد عليه والا لكان تركيبه واتصافه بالوجود من غيره ولما نفى عنه الموصوفية علم ان صفاته عين ذاته وان اسمائه غيره وان الغاية دونه

مرقية قلبه ولا لزم ان يكون موصوفا بصفة فادعوه وصلوا وتقصوا باذن الله ارعوه امام الرعاية بمعنى الرقوب والحفظ اى فارقبوه واحفظوه او من الارعاء بمعنى الاصغاء يقال ارعيته سمعى اى اصغيت اليه يعنى فاسمعوه واصغوا اليه فالهمزة على الاول للوصل وعلى الثانى للقطع من زعم انه يعرف الله بحجاب المراد بالحجاب ما يمنع الوصول اليه تعالى ومعرفته بما يليق به كالنور والظلمة عند الثنوية والطبع عند الملاحدة فانهم طلبوا لهذا العالم سببا فاحالوه لظلمة طبيعتهم على الطبع او غير ذلك من العقايد الفاسدة التى من جملتها القول بالمعانى والصفات الزايدة عليه القائمة به فانها تحجب ايضا عن الوصول اليه او بصورة اى بجوهر حال فى عين او بصيرة خيالية او وهمية كما زعم المصورة او بمثال جسمانى كما زعم المجسمة فهو مشرك اتخذ مع الله الها اخر لان حجابه ومثاله وصورته غيره نحو عرفه بشئ منها فقد اتخذ الها عينين وهذا هو الشرك بالله وانما هو واحد موحد موصوف بالوحدة المطلقة المنافية لتلك المقايسات الخيالية والوهمية والاعتبارات الحسية والعقلية وكيف يوحد اى يعتقد انه واحد على الاطلاق من زعم انه عرفه بغيره فان هذه المعرفة شرك مناف للتوحيد وانما عرف الله من عرفه بالله اى بما يليق به او بما عرف الله من نفسه وهو انه خالق كل شئ وليس كمثله شئ وقد مر توضيح ذلك فمن لم يعرفه به فليس يعرفه انما يعرف غيره لانه تعالى لما تقدس ان يشبه خلقا فى شئ كان العارف المشبه له بخلقه والمكيف له بكيفيات تموجها الاوهام وبصفات تغترف بها الافهام غير عارف به بل متصورا لامر اخر هو فى الحقيقة غيره فهو مقر بوجود الصانع صريحا ومنكر له لزوما فيندرج من جهة الاقرار فى جملة المشركين ومن حيث الانكار فى زمرة الملحدين ليس بين الخالق والمخلوق شئ مشترك معنى واشتراك العالم والقادر والموجود وغيرها بينهما انما هو بمجرد اشتراك الاسم كما سيجئ تحقيقه والله خالق الاشياء فلا يجوز ان يتصف بشئ منها وان يكون شئ منها مشتركا بينه وبين خلقه لامتناع اتصافه بخلقه لا من شئ كان خبر بعد خبر يعنى الله لا من شئ كان وسيجئ ان من زعم ان الله من شئ فقد جعله محدثا ويحتمل ان يكون متعلقا بخالق الاشيا ويعنى انه خالق الاشيا لا من شئ كان فى الازل فيشاركه فى الازلية وفى كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسى قال الزنديق لابى عبد الله عليه السلم من اى شئ خلق الاشياء قال عليه السلم لا من شئ فى بعض النسخ من لا شئ فقال كيف يجئ من لا شئ شئ قال عليه السلم ان الاشياء لا تخلو ان تكون خلقت من شئ او من غير شئ فان كانت خلقت من شئ كان معه فان ذلك الشئ قديم والقديم لا يكون حديثا ولا يفنى ولا يتغير ولا يخلو ذلك الشئ من ان يكون جوهرا واحدا ولونا واحدا فمن اين جاءت هذه الالوان المختلفة والجواهر الكثيرة الموجودة فى هذا العالم

من ضرب

من ضرب شتى ومن اين جاء الموت ان كان الشئ الذى انشاءت منه الاشياء حيا او من اين جاء الحيوة ان كان الشئ الذى ميتا ولا يجوز ان يكون من حى وميت قديمين لم يزالا لان الحى لا يجئ منه ميت وهو لم يزل حيا ولا يجوز ان يكون الميت قديما لم يزل لما هو به من الموت لان الميت لا قدرة له ولا بقاء والله يسمى باسمائه التى وضعها لنفسه واختارها للعبادة يدعونه بها وهو غير اسمائه والاسماء غيره لضرورة ان القديم غير الحادث والحادث غير القديم وفيه رد على طايفة من الحشوية حيث ذهبوا الى ان الاسم هو المسمى حقيقة واعتقدوا ذلك وقد الزموا ان من قال النار لزم ان يحترق وتخصيص الاتحاد باسماء الله تعالى دون اسماء المخلوقين تحكم وهذه الطائفة من الحشوية والحمقة بحيث لا تخاطب باب

معانى الاسماء واشتقاقها المراد بمعانى الاسماء مفهوماتها اللغوية والعرفية عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن عبد الله بن سنان قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن تفسير بسم الله الرحمن الرحيم قال الباء بهاء الله البهاء فى اللغة الحسن ولعل المراد به حسن معاملته مع عباده بالايجاد والتقدير والالطاف والتدبير واعطاء كل ما يليق به والسين سناء الله السناء بالمد الرفعة والسنى الرفيع واسناه رفعه والمراد بسناء الله رفعته وشرفه بالذات على جميع الممكنات والميم مجد الله المجد الكرم والمجيد الكريم وقد مجد الرجل بالضم فهو مجيد وماجد اذا كان واسع الكرم له كثير العطاء وكون هذه الحروف اشارة الى هذه المعانى اما بوضع الواضع واعتباره اياها عند وضع بسم الله او بوجود مناسبة بين هذه الحروف وتلك المعانى بحيث يفهم منها تلك المعانى عرفا وان لم يقصدها الواضع وروى بعضهم الميم ملك الله بدل مجد الله والمراد بملك الله سلطانه على جميع الكاينات او نفس رقاب جميع المخلوقات واصناف جميع الكاينات والله اله كل شئ اى معبوده الذى يستحق العبادة وغاية الخضوع والخشوع منه الرحمن بجميع خلقه فى الدنيا مؤمنا كان او كافرا برا كان او فاجرا بالاحسان والالطاف واعطاء الرزق وغير ذلك مما يتم به نظامهم ويتوقف عليه بقاؤهم والرحيم بالمؤمنين خاصة فى الاخرة لانهم المستحقون للرحمة الاخروية بحسب استعدادهم فى الحيوة الدنيوية وذلك لان زيادة المبانى تدل على زيادة المعانى على بن ابراهيم عن ابيه عن النضر بن سويد عن هشام بن الحكم انه سال ابا عبد الله عليه السلم عن اسماء الله واشتقاقها الله مما هو مشتق مر هذا الحديث بهذا السند بعينه فى باب المعبود وشرحناه هناك على وجه الكمال فقال يا هشام الله مشتق من اله المشتق مختص بالمعبود بالحق بخلاف المشتق منه والله يقتضى مالوها اى متحيرا له هو شأنى امره او متعبدا له او مطمئنا بذكره او معبودا وهو الانسب بقوله والاسم غير المسمى ذهب اليه معتزلة والامامية خلافا للاشاعرة

المبانی

فانهم ذهبوا الى ان الاسم هو المسمى حقيقة فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر حيث جعل ما ليس بإله الها
ولم يعبد شيئا يستحق العبادة ومن عبد الاسم والمعنى فقد اشرك حيث جعل مع الها آخر مستحق للعبادة
وعبد اثنين باعتقاد ان كل واحد منهما اهل للعبادة ومن عبد المعنى دون الاسم فذلك التوحيد
لعرفه العبادة اليه وحده بمجرد الماسوى افهمت يا هشام قال قلت زدني كان اراد الدليل على ما ذكر
من ان الاسم غير المسمى قال لله تسعة وتسعون اسما لا دلالة فيه حصر اسمائه في هذا العدد فلا ينافي ما مر
في الباب السابق من الزيادة عليه وفي كتاب مسلم ايضا ان الله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحد
من احصاها دخل الجنة قال القرطبي وقد اعتنى بعض العلماء فخرج ما في القرآن مضاف وغير مضاف
مشتق وغير مشتق كقادر وقدير ومقتدر ومليك ومالك وعليم وعالم وعالم الغيب فلم يبلغ
هذا العدد واعتنى غيره بذلك فحذف التكرار ولم يحذف الاضافات فوجدها تسعة وتسعين
واعتنى آخر ولم يجمعها مضافة وغير مضافة ومشتقة وغير مشتقة وما وقع منها في الاحاديث
والروايات بتشوهل ومجموع ما اجمع اليه اهل العلم على اطلاقها فبلغها اضعاف العدد المذكور في
هذا الحديث وقال المازري نقل ابن العربي عن بعضهم ان لله تعم الف اسما فلو كان الاسم هو المسمى لكان
لكل اسم منها اله فيلزم تعدد الاله على تعدد الاسماء وانه باطل وفي بعض النسخ لكان كل اسم منها الها
وهو موافق لما مر آنفا ولكن الله معنى يعني ولكن المسمى بالله معنى قائم بنفسه موجود لذاته لا تعدد ولا
تكثر فيه لما يدل عليه هذه الاسماء وكلها غيره لان الدليل مغاير للمدلول قطعا يا هشام الخبز اسم لما
يؤكل والماء اسم للمشروب والثوب اسم للملبوس والنار اسم للمحرق وهذه الاسماء مغايرة للمسميات
فكذا الحال في اسمائه تعالى ومن قال هذه الاسماء للخلق ولا نزاع في المغايرة فيها وانما النزاع في اسماء الخالق ورد عليه
ان الفرق تحكم من ادعاه مغلبه الاثبات افهمت يا هشام فهما تدفع به وتناقل قال الجوهري التناقل
المناقلة في المنطق وهو ان يجيب رجل بقول وهو الحاضر الجواب وناقلت فلانا الحديث اذا حدثته وحدثك
وفي بعض النسخ وتناضل بالضاد المعجمة وهو بمعنى تدافع وتجادل وتخاصم اعداءنا الملحدين العادلين
عن دين الحق وفهم الثواب متخذين مع الله تعالى غيره وعلى تضمين معنى الاخذ ولو كان يدل الملحدين
المتخذين بالتاء المثناة الفوقانية والذال المعجمة كما في الاحتجاج لما احتيج الى التضمين قلت نعم فقال
نفعك الله به وثبتك وفي بعض النسخ حين بدل لحق وهو الاظهر يا هشام قال هشام فوالله ما قهرني احد في التوحيد حتى قمت مقامي هذا عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي
عن القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال سئل عن معنى الله
فقال استولى على ما دق وجل من المشهور عند وفعلاه الله ابه اسم للذات المقدسة التي هي بعينها

بعينها

161

النور

عين جميع الصفات الذاتية الملحوظة في مرتبة الذات ومن اعظم تلك الصفات هو استيلاؤه على
جميع ما سواه من الممكنات دقيقها وضعيفها جليها وكبيرها عظيمها وحقيرها لان هذه الصفة
مستلزمة لجميع الصفات الكمالية كالعلم بالكليات والجزئيات والقدرة الكاملة لجميع الممكنات
والرحمة الكاملة التي وسعت كل شيء ولذلك فسر عليه السلام الله بذلك تفسيرا له ببعض الوجوه الكامل
الشامل علي بن محمد عن سهل بن زياد عن يعقوب بن يزيد عن العباس بن هلال قال سألت
الرضا عليه السلام عن قول الله الله نور السموات والارض فقال هادي لاهل السموات وهادي لاهل الارض
وفي رواية البرقي هدى من في السماء وهدى من في الارض النور وما هو ينكشف به الاشياء ويظهر
وجودها عند الحس اما جسم كما ذهب اليه جماعة من المحققين او عرض كما قيل وعلى التقديرين لابد
من تاويل الآية عند الجسمة والمصورة القائلين بانه تعالى نور وتاويلها على وجوه منها ما ذكره عليه السلام
وهو ان المراد بالنور الهداية لاشتراكهما في الايصال والمطلوب ومنها انه خالق نورها ومنها انه منور
عقول من في السماء ومن في الارض لرؤية الآثار الالوهية والحقائق الربوبية ومنها انه ذو البهجة
والجمال وهو يرجع الى الثاني اي خالقهما احمد بن ادريس عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى عن
فضيل بن عثمان عن ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله هو الاول والآخر وقلت اما
الاول فقد عرفناه وهو انه قبل كل شيء لانه مبدأ الجميع واما الآخر فبين لنا تفسيره فقال انه ليس شيء
الا يبيد او يتغير او يدخله التغير والزوال او ينتقل من لون الى لون
الا يبيد او يهلك كالمركب الذي يفنى بفناء بعض اجزائه او جميعها او يتغير من حال الى حال كما
ان النفس تتغير من جهل الى علم ومن علم الى جهل او يدخله التغيير والزوال وفي بعض النسخ الغير وهو
بالكسر اسم من غيرت الشيء فتغير وهذا قريب مما في الاصل وقد يقال هذه العبارة اشارة الى العقول المقدسة
العالية وبعض التغيرات منها ان صفاتها زائدة على ذواتها فقد يدخلها التغير وزوال صفاتها
زائدة على ذواتها فقد يدخلها التغير وزوال صفاتها عن مرتبة ذواتها او ينتقل من لون الى لون
ومن هيئة الى هيئة ومن صفة الى صفة ومن زيادة الى نقصان ومن نقصان الى زيادة كل ذلك معلوم
شاهد في عالم الامكان الا رب العالمين فانه لم يزل ولا يزال بحالة واحدة لا يدخله الهلاك والزوال ولا
تغير والانتقال لا بحسب الذات والصفات ولا باعتبار الامور الخارجة والاضافات لان تلك الامور
من لوازم النقصان ولواحق الامكان وقدس الواجب بالذات متعال عن الاتصاف بتلك الحالات
هو الاول قبل كل شيء وهو الآخر على ما لم يزل اي على نحو كان في الاول يعني هويته التي هي بصورة
الوجوبي باعتبار كونه اولا قبل ايجاد الاشياء هي بعينها هويته باعتبار كونه آخرا بعد فناء الاشياء

ومن غير تغيير وتبدل لانها بوجه من الوجوه لا تختلف عليه الصفات والاسماء اذ لا يعرض له صفات متغايرة متضادة بزوال الاول وطرو الآخر بعوض الآخر مع اسمها اما تختلف على غيره اى كما تختلف الصفات والاسماء التي بان انها على غيره لكونه وضوعا على الحدوث وبناءه على الانتقال والتغير مثل الانسان الذي يكون ترابا مرة ومرة لحما ودما ومرة رفاتا ورميما الرفات الحطام وهو ما تكسر من اليبس والرميم العظم البالى وللانسان الصفات المتعاقبة متكثرة وانتقالات متفاوتة متعددة وله في كل مرتبة من المراتب لاشتمالها على امر غريب وصنع عجيب وهو الانتقال من الترابية الى الحيوانية ثم من الحيوانية الى الجمادية وله في كل مرتبة من هذه المراتب وصف مخصوص واسم معلوم وكالتمر الذي يكون مرة بلحا البلح محركة بين الخلال والبسر خلال بفتح خاء نوع بيت اذ نوع منه ما كذا في الكنز وقال الجوهري البلح قبل البسر لان اول التمر طلع ثم خلال ثم بلح ثم بسر ثم رطب ثم تمر ومرة بسرا وهو ما كان فيه شىء من الحموضة ومرة رطبا وهو ما فيه حلاوة خالصة من الحموضة ومرة تمرا فتتبدل عليه الاسماء والصفات والله بخلاف ذلك المقصود بيان انه هو في الابد هو في الازل لان اثبات هذا الكمال مستوقف على عدم عروض التغير والتبدل له مطلقا معرض لما وللاطلاقات اوضحه بامثلة جزئية تقريبا الى الفهم علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن محمد بن حكيم عن ميمون البان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم وقد سئل عن الاول والآخر فقال الاول لا عن اول قبله ولا عن بدى سبقه البدى والبدى بالهمزة اخير وقد يشدد الياء على فعيل بمعنى الفاعل السيد الاول في السادة يعنى هو الاول لكل شىء الذي لم يسبقه في وجوده من اول قبله ومن موجد سبقه لانه الموجد لجميع الكائنات واليه ينتهى سلسلة جميع الموجودات فهو الاول المطلق الذي ليس قبله شىء وليس له اولية ابتداء ينتهى وجوده اليه فانه وجوده ازلى والآخر لا عن نهاية يعنى هو الآخر بعد كل شىء الذي لا تلحق آخريته نهاية بان ينتهى اليها وجوده ويقبل العدم عندها فان وجوده ابدى والحاصل انه ليس لاوليته بداية ولآخريته نهاية كما يعقل من صفة المخلوقين اذ من صفاتهم لحوق البداية والنهاية لوجوداتهم وهذه الصفة لا نعت للكمال متناع مشاركتهم مع الواجب جل شانه في الازلية والابدية ثم اكد ما ذكره بقوله ولكن قديم اول وآخر اول باعتبار انه مبدأ كل شىء ومنه نشأ وجود الاشياء كلها على النظام الاكمل والآخر باعتبار رجوع جميع الاشياء اليه وبقائه بعد فنائها فما هو اول فهو بعينه آخر من غير اختلاف وتغير في ذاته وصفاته وهو برىء من لحوق الوقت والمكان ووجوده في الحيز والزمان فاوليته وآخريته يعودان الى ما يعتبره الاذهان من تقدمه على وجود الاشياء وما له من حالة تأخره عنها بعد عدمها فهما اعتباران ذهنيان يلحقانه بالقياس الى المخلوقات وليس هناك

اولية

اولية وآخرية لانهما فرع الوقت والزمان ولا وقت ولا زمان في عالم القدس لم يزل ولا يزال الظاهر انه لم يزل متعلق بالاول ولا يزال متعلق بالآخر فيفيد انه اول بلا ابتداء وآخر بلا انتهاء ويحتمل ان يكون كل واحد متعلقا بكل واحد فيفيد انه اول عند كونه آخر وآخر عند كونه اول من غير تقدم احدهما على الآخر ويرشد اليه قول امير المؤمنين ع الحمد لله الذي لم يسبق له حال حالا فيكون اولا قبل ان يكون آخرا ويكون ظاهرا قبل ان يكون باطنا وسر ذلك ان القبلية والبعدية امر يلحق الزمان فلا يتصف لذاته والزمانيات بتوسط الزمان وقد ثبت انه تعالى منزه عن الزمان فلا جرم لا يلحق ذاته المقدسة وما لها من صفات الكمال ونعوت الجلال شىء من لواحق الزمان فلا يجوز ان يقال مثلا كونه اولا قبل كونه آخرا وكونه ظاهرا قبل كونه باطنا وكونه عالما قبل كونه قادرا بل استحقاقه بالنظر الى ذاته لما يصح ان يعتبر له استحقاق واحد دائما فاتصاله بعرض الاولية هو استحق منه ان يعتبر له الاولية والآخرية معا استحقاقا اوليا ذاتيا الاعلى وجه الترتيب وان تفاوتت الاعتبارات بالنظر الى اعتبارنا ويحتمل ايضا ان يكون كل واحد متعلقا بالقديم وهو ظاهر بلا بدء ولا نهاية الاول ناظر الى قوله لم يزل والثانى الى قوله لا يزال والوجه ان وجوب وجوده مستلزم لوجوده ازلا وابدا ولامتناع اتصافه ببداية ونهاية لا يقع عليه الحدوث ناظر الى ما قبله او الى قوله قديم لان الحدوث هو الوجود بعد العدم منافى القدم وعدم الابتداء والانتهاء ولا يحول من حال الى حال اى لا يحول من صفة الى صفة اخرى وكل من اسم الى اسم آخر وفيه اشارة الى ان هويته الابدية هى بعينها هويته الازلية بلا تفاوت اصلا خالق كل شىء ملهمه تباين اوصافها وتضادها وتخالف اشكالها وهذا مما يشهد بانه الفعل ايضا فان العقل عند اخذ العنايات الالهية بجميعه يعلم ان جميع الموجودات مستند الى تدبير حكيم وتقدير عليم والعرض من ذكره هو التأكيد والتعليل لجميع ما مر فان كونه خالق كل شىء ينتهى اليه سلسلة الموجودات كلها ولو بوسائط يدل على انه اول على الاطلاق والا لكان الاول الحقيقى غيره فذلك الغير هو الذي ينتهى اليه سلسلة الايجاد لا هو هف وقد نقل البواتى محمد عن ابى عبد الله رفعه الى ابى هاشم الجعفرى هذا الحديث مذكور في كتاب التوحيد للصدوق ره مسندا قال حدثنا على بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق ره قال حدثنا محمد بن ابى عبد الله الكوفى قال حدثنى محمد بن بشير عن ابى هاشم الجعفرى قال كنت عند ابى جعفر الثانى ع فسأله رجل فقال اخبرنى عن الرب تبارك وتعالى له اسماء وصفات في كتابه المراد بالاسماء ما دل على ذاته المقدسة مثل الله ولفظ هو الدال على الهوية المطلقة الصرفة الحقة وبالصفات ما دل على الذات الملحوظة معها صفة مخصوصة مثل الرحمن والرحيم والعالم والعليم والقادر والقدير وامثال ذلك ويحتمل ان يراد بالاسماء ما يحمل على الذات من المشتقات مثل العالم والقادر وبالصفات المعنى

المشتق منه مثل العلم والقدرة واسماؤه وصفاته هي هو هذا هو الغرض من السؤال بقرينة المقام والجواب
ولعل الغرض من السؤال استعلام ان له اسماء وصفات في كتابه ايضا لان ذلك معلوم لكل من له مسكة
من العقل ومتابعة الشرع فقال ابو جعفر ع ان لهذا الكلام وجهين يعني ان له وجهين ابتداء والاهتمام
بيانه في ذلك المقام للتنبيه او باعتبار ان احد الوجهين يحتمل امرين وبيان احتماله لهذه الوجوه على سبيل الاجمال
ان قوله اسماؤه وصفاته هي هو دل بحسب المنطوق على اتحادها معه وبحسب المفهوم على ازليتها ثم على سبيل
ان يكون مراد السائل ازليتها يحتمل ان يكون مراده ازلية علمه تعالى بها وان يكون مراده ان ليس نفسها فاشار
الى بطلان الاول والثالث وصحة الثاني بقوله ان كنت تقول هي هو اي انه تعالى شانه ذو عدد وكثرة وذلك
بان تقول تلك الاسماء والصفات هي المسمى بها فان هذا القول مستلزم للقول بتعدد الاله لما مر من انه
تعالى متعدد وتعين اسمائه فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم الها فتعالى الله عن ذلك اي هو من ان يكون
ذا عدد وكثرة وان كنت تقول هذه الصفات والاسماء لم تزل يعني كانت في الازل فان لم تزل يحتمل
معنيين فان قلت لم تزل عنده في علمه وهو مستحقها في مرتبة ذاته المقدسة فنعم لان علمه الازلي محيط
بجميع الاشياء قبل كونها كما هو محيط بها بعد كونها وان كنت تقول لم تزل تصويرها بهذه الصور و
وهجاؤها الهجاء بكسر الهاء مصدر تقول هجوت الحروف هجوا وهجاء وهجيته تهجية وتهجيت كلها بمعنى
عددتها وتلفظت بها واحدا بعد واحد وتقطيع حروفها اي ذكر بعضها على اثر بعض من قولهم جاء
الخيل مقطوعات اي سراعا بعضها في اثر بعض او جعلها قطعة قطعة ثم تركيب بعضها مع بعض
ومنه المقطعات من الثياب التي تقطع ثم تخاط فمعاذ الله ان يكون معه شيء غيره معاذ الله مثل
سبحان الله منصوب على المصدر اي اعوذ بالله معاذا بل كان الله ولا خلق وكان الله والاسماء والصفات
ثم خلقها اي الاسماء والصفات وسيلة بينه وبين خلقه يتضرعون بها اليه ويعبدونه وهي ذكره
ولا يسموه من عند انفسهم بما لا يليق به من الاسماء فهي ذكره بكسر الذال والتاء اخيرا قال الجوهري الذكر والذكرى
نقيض النسيان وكذلك الذكرة ويحتمل ان يقرأ ذكره بالضمير الراجع اليه سبحانه والحمل في الصورتين اما
على سبيل المبالغة والتجوز في الاسناد او على سبيل التجوز في الكلمة بان يراد بالذكر ما به الذكر وهو
التسمية فكان الله ولا ذكر انه لم يكن في الازل ذكر واذا كان كذلك كان ما به الذكر وهو الاسماء والصفات
حادثا وان كان المذكور وهو الله جل شانه قديما كما اشار اليه بقوله والمذكور بالذكر هو الله القديم
الذي لم يزل والاسماء والصفات مخلوقات والمعاني الواو في قوله والمعاني بمعنى مع او للعطف
على الصفات او على الاسماء يعني ان الاسماء والصفات ومعانيها اللغوية ومفهوماتها العرفية

القائمة بالنفوس السافلة والعقول المقدسة العالية مخلوقة دالة على وجود الصانع القديم لانك
قد عرفت انفا ان كل ما يتناوله اللسان او يدركه الاوهام والاذهان فهو مخلوق مع في بعض نسخ هذا
الكتاب وفي كتاب التوحيد للصدوق ره مخلوقات المعاني بالاضافة وهو الاظهر والمعنى بها
اي المقصود بتلك الاسماء والصفات هو الله يعني هو المسمى بالله الذي لا يليق به الاختلاف ولا
الائتلاف اي لا يليق به الانفكاك والتحليل ولا الانضمام والتركيب او لا يليق به الاختلاف
من حال الى حال ولا ائتلاف في حال الحال او لا يليق به اختلاف الاجزاء وتباينها ولا ائتلاف الاجزاء
وتناسبها او لا يليق به كونه معه وضا للشيء ولا كونه مركبا من شيء وبالجملة فيه كناية عن نفي التركيب
مطلقا لان كل مركب لا يخلو من هذين الامرين كما اشار اليه بقوله وانما يختلف ويأتلف المتجزي باجزاء
خارجية او وهمية او عقلية او اعتبارية صرفة كتجزية البسيط مثلا الى ذات وامكان ووجود ونحو
ذلك فلا يقال الله مؤتلف يوجد فيه الائتلاف والتعدد والكثرة وهذا متفرع على السابق لان عدم
جواز القول بانه مؤتلف بمنزلة النتيجة لعدم كون الاختلاف والائتلاف لائقا به ولا الله قليل
ولا كثير الظاهر انه عطف على قوله الله مؤتلف ومندرج تحت القول فهو متفرع على السابق ايضا فان
قلت تفريع المعطوف عليه على السابق ظاهر واما تفريع المعطوف فغير ظاهر لعدم اشتمال السابق
عليه قلت من البين لان الاختلاف والائتلاف ملازمان للقلة والكثرة واذا ثبت ان اللازم
غير لايق به فقد ثبت انه لا يجوز وصفه بالملزوم وقال سيد المحققين انه عطف على اصل الجملة
السابقة لا على متعلق القول منها وهذه الجملة كالتعليل للجملة السابقة اي الله سبحانه ليس داخلا
في جنس القلة والكثرة والقليل والكثير ومن البين انه لا يصلح ان يقال مؤتلف الا لما كان داخلا
في جنس الموصوف بالقلة والكثرة ولكنه القديم في ذاته دون غيره وهذا تاكيد للسابق لان قدمه
يقتضي عدم اتصافه بالاختلاف والائتلاف والقلة والكثرة وانما قال في ذاته للاشعار بانه ليس له
صفات زايدة على ذاته لان ما سوى الواحد متجزي والله واحد لا متجزي ولا متوهم بالقلة والكثرة
هذا تعليل لما لا يليق به الاختلاف او لقوله فلا يقال الله مؤتلف وما بعده او للحصر المستفاد من قوله
لكنه القديم يعني ما سوى الواحد الحق متجزي بالماهية والوجود والعوارض والكيفيات والله جل
شانه واحد من جميع الجهات لا يتجزى بحسب الذات والصفات ولا يتوهم اتصافه بالقلة والكثرة لان التجزية والانفصال
والكثرة يستلزمان الحاجة والنقصان اللازمين لطبيعة الامكان لا يقال قوله واحد ينافي قوله لا متوهم بالقلة والكثرة
لان الواحد مبدا للكثرة وما دونها فلا محالة تلحقها الكثرة الاضافية فان كل واحد بهذا المعنى هو قليل بالنسبة

الى الكثرة التى يكون مبدا لها لانا نقول ليس المراد بالواحد هنا ما هو مبدا لكثرة تعديه ولو كان كذلك لكان من
جملة الاعداد المعدودة وكان داخلا فى الكم المنفصل تعالى الله عن ذلك بل هو تعالى واحد بمعنى انه لا ثانى له فى الوجود
وانه لا كثرة فى ذاته بوجه لا ذهنا ولا خارجا وانه لم يفتقر شى من كماله بل كل ما ينبغى له فهو له بالذات وبالفعل
وكل متجزى او متوهم بالقلة والكثرة فهو مخلوق دال على خالق له لان كل متجزى ممكن مفتقر فى وجوده وتحقق
اجزائه وانضمام بعضها الى بعض الى الخالق وكذلك كل متصف بالقلة والكثرة فقد ثبت من هذه المقدمات
ان الله تعالى هو القديم وحده وانه المبدا لجميع الكاينات وانه غير مختلف ولا موتلف ولا متجزى ولا
متوهم بالقلة والكثرة فهو كذلك الفا للتفريع ان الله قدير وجبرت اى جبرت به على حذف العايد قال
الجوهرى اجبرته بكذا وجبرته بمعنى انه لا يعجزه شى فبقيت بالجملة اى بهذه الجملة وهى الله قدير
فاللام للعهد العجز على وجه العموم يعنى انه ليس عاجزا عن شى من الاشياء فقدرته عبارة من نفى العجز
عنه مطلقا لا انها صفة زايدة عليه قايمة به بخلاف قدرة غيره فانها صفة قايمة به وبينها وبين العجز
تنافى مصاحبة وملايمة فان الممكن وان كان ذا قدرة موصوف بالعجز قطعا وجعلت العجز سواه
وزايلته عنه متصرفا الى ما سواه وعند ذلك التفريع انما يجى سابقا ان الله تعالى كان ولم يكن معه
شى وانه القديم وحده وانه واحد لا يتجزى ولا يتالف ظهر ان صفاته كلها راجعة الى سلب اضدادها
عنه لا الى اثبات امر له لان ذلك ينافى جميع الامور المذكورة وهذا مذهب الحكما وصرح به بهمنيار
فى التحصيل وذهب اليه الامامية والمعتزلة وهو الحق الذى لا ريب فيه وقالت الاشاعرة صفاته امور
موجودة قديمة زايدة على ذاته تعالى قايمة بها ويلزمهم مفاسد كثيرة مذكورة فى الزبر الحكمية والكتب
الكلامية منها انه يلزم خلوه من الكمال واتصافه بالنقص فى مرتبة ذاته الحقة وعليه المفتقرة
ومنها انه يلزم ان يكون محلا للاعراض ينفعل عنها ويتكمل بها ومنها انه يلزم عليه الانتقال من حال الى حال
وكذلك قولك عالم انما نفيت بالكلمة الجهل وجعلت الجهل سواه لا انك اثبت له علما زايدا عليه
وكذا الحال فى ساير الصفات الكمالية انما يقصد منها نفى ما يقابلها اوضح ان علمه وقدرته وغيرها
مما يليق به انما هو بنفس ذاته لا بالاسماء والصفات بوجه اخر مقابل للوجه الاول وهو ان العلم باق
لا يزال وتلك الاسماء والصفات يطرا عليها العدم والفنا فقال واذا افنى الله الاشياء اى اذا تعلقت
ارادته الكاملة بفناء الاشياء التى هى فى حد ذاتها بالماهية مستحقة للوجود افنى الصورة اى الصورة
اللفظية والمعنوية يعنى افنى اللفظ ومفهومه القايم بالنفوس السافلة والعقول العالية واهلها
بالتقطيع فيصير بعد الوجود معدوما كما صار بعد العدم موجودا مثل ساير الممكنات ولم يزل

عالما من لم يزل عالما يعنى ان الحق بذاته عالم لا يزال كما انه عالم يزل من غير انتهاء لعلمه ولا ابتداء فعلم ان علمه
ليس باعتبار هذا اللفظ اعنى العالم ولا باعتبار مفهومه الذى يدركه الخلق وكذلك بواقى الاسماء فقال
الرجل اذا كان الله ولم يكن معه غيره فكيف سمينا ربنا سميعا وكونه سميعا فى الازل يقتضى وجود المسموع
فيه والحال انه ليس معه فى الازل شى سمينا ربنا سميعا لانه لا يخفى عليه ما يدرك بالاسماع من الاصوات
يعنى سمعه عبارة من علمه الازلى باصوات خلقه ولغاتهم ما بين العرش الى الثرى من الذرة الى اكبر
منها واصغر ولم نصفه بالسمع المعقول فى الراس لامتناع احتياجه الى الالة والسمع بهذا المعنى
هو الذى يقتضى وجود المسموع ولا يتحقق بدونه ولما كان سوال الرجل يشعر بانه حمل صفات الخالق
على ما هو المعروف فى المخلوق حتى قال ما قال وازال وهمه بالجواب المذكور زاده ايضا ما يذكر شى من صفاته
الذاتية والسلبية على وجه لايق به تعالى تقويما وتنبيها له على منهج الصواب فقال وكذلك سميناه بصيرا لانه
لا يخفى عليه ما يدرك بالابصار من لون او شخص او غير ذلك من المبصرات بالذات او بالعرض يعنى ان المراد
بكونه بصيرا كونه عالما بتمام المبصرات جليها وخفيها حتى انه لا يخفى عليه اثر الذرة السحماء فى الليلة الظلما
على الصخرة السوداء ولم نصفه ببصر لحظة العين لتنزهه من الالة البصارة التى هى من خواص الحيوان
والابصار بهذه الالة هو الذى لا يمكن تحققه بدون وجود المبصرات دون الابصار بالمعنى المذكور
وفى كتاب التوحيد للصدوق ولم نصفه بنظر لحظة العين وكذلك سميناه لطيفا لانه يراد باللطيف
رقيق القوام وقد يراد به صغير الجسم وقد يراد به عديم اللون من الاجسام والله سبحانه منزه عن
الملاق اللطيف عليه باحد هذه المعانى لاستلزامها الجسمية والامكان فبقى ان يكون اطلاقه عليه
باعتبار امر وهو علمه بذوات الاشياء الصغيرة الحقيرة وصفاتها وافعالها وحركاتها كما اشار اليه
بقوله لعلمه بالشى اللطيف مثل البعوضة واخفى من ذلك علما لا بجاد تبيينه العيون وبتركه الابصار وتفرق
بين الذكر والانثى وبين الحديث المولود والقديم لكمال صغره وموضع النشو منها والعقل النشو بفتح
النون وسكون الشين المعجمة والهمزة اخيرا او بالضم وتخفيف الواو وقبل الهمزة على وزن فعول
بالضم وشد الواو ومثل النمو على القلب والادغام مصدر نشا الغلام اى شب وارتفع من حد
الصبا وقرب من الادراك وقد يسمى به النسل فيقال هذا نشو سوء وبكسر النون وسكون الشين
والواو اخيرا بمعنى شم الريح جمع نشوة ويويد هذا وقوع نشوة هى فى بعض النسخ والمراد انه يعلم موضع القريب
من الادراك وموضع الادراك منها يعنى يعلم حالها التى ابعلم زمانها او يعلم موضع نسلها يعنى التناسل
من الذكر والانثى او يعلم موضع شم الريح يعنى شامتها والشهوة للسفاد عطف على الموضع او على النشو اى يعلم الشهوة فيها

المعرق للسفاد او يعلم موضعها والسفاد بالكسر نزو الذكر على الانثى وفي بعض النسخ للفساد وكانه ناش من تحريف
السفاد على ان له ايضا معنى صحيحا لان الشهوة علة للفساد والحدب على نسلها عطف ايضا فيحتمل الامرين والحدب
محركة التعطف يقال حدب عليه اى تعطف يعني يعلم موضع تعطفها على نسلها او يعلم تعطفها عليه واقام
بعضها على بعض الاقام مصدر اصله اقامة حذفت التاء المعوضة عن العين واقيمت الاضافة مقامها كما
في نحو اقام الصلوة وايتاء الزكوة يعني يعلم موضع اقامة بعضها على بعض ويعلم قيام نكوبها وقوياتها بامور
اناثها واضعفائها وحفظ نظامها واحوالها على قدر الطاقة والجهد ونقلها الطعام والشراب الى اولادها
في الجبال والمفاوز والاودية والغفار في الجبال اما حال عن الاولاد او متعلق بالنقل والمفاوز جمع المفازة
قال ابن الاعرابي سميت بذلك لانها مهلكة من فوز اذا هلك وقال الاصمعي سميت بذلك تفاؤلا
بالسلامة من الفوز وهو الظفر والنجاة والاودية جمع الوادي على غير قياس لان الفاعل لا يجمع على افعلة
ثباتا وانما جمع عليها الفعيل مثل نجيب وانجبة ومثل سري واسرية للنهر والغفار جمع الغفر وهو مفازة لا نبات
فيها ولا ماء فعلمنا ان خالقها لطيف اى عالم بالاشياء اللطيفة والصغيرة والاسرار الدقيقة الخفية لضرورة
ان خلقها لا يتصور بدون العلم بها بلا كيف اى بلا علم زايد عليه قائم به وعلم كيف خبير بلا كيف
ان حصول الكيف له يوجب امكانه ونقصانه والممكن الناقص في حد ذاته لا يصدر عنه مثل هذا الخلق
العجيب والصنع الغريب وانما الكيفية للمخلوق المكيف اى المخلوق الذي شانه على اتصافه بالكيفيات والصفات
الزايدة عن ذاته وذلك لانه في مرتبة ذاته خاليا عن جميع الكمالات مستعد لها استعدادا قريبا او بعيدا
واما الخالق الكامل من جميع الجهات فليس له استعداد للصفات اصلا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وكذلك
سمينا ربنا قويا لا بقوة البطش المعروف من المخلوق وهو الاخذ الشديد عند ثوران الغضب والتناول
عند الصولة وقيل البطش قوة التعلق بالشيء واخذه على الشدة واضافة القوة اليه على الاول لامية وعلى
الثاني بيانية وانما قال البطش المعروف من الخلق لان البطش قد يطلق عليه سبحانه باعتبار معنى ض
وهو العذاب كما قال ان بطش ربك لشديد ولو كانت قوته قوة البطش المعروف من المخلوق لوقع
التشبيه بينه وبين المخلوق في البطش بهذا المعنى وفيما يتوقف عليه البطش من القوى الجسمانية مثل
القوة الغضبية والشهوية ولواحقهما ولاحتمل الزيادة لان القوة الجسمانية قابلة للزيادة الى حد
معين قطعا ولان قوة بطش الرب وجب ان تكون زايدة على قوة بطش المخلوق وما احتمل الزيادة احتمل
النقصان ضرورة او نصفه وربعا انقص منه لان ما يحتمل الزيادة يندرج تحت الكم المتصل مثل المقادير
او المنفصل مثل العدد وكل واحد منهما محتمل للنقصان كما هو محتمل للزيادة وما كان ناقصا كان غير قديم

لان القديم

لان القديم كامل من جميع الجهات فما كان ناقصا في ذاته او في وجوده او في صفاته كان مفتقرا في استكماله
الى الغير وكل مفتقر ممكن وكل ممكن حادث وما كان غير قديم كان عاجزا وما كان عاجزا لا يصلح ان يكون
مبدا لجميع الموجودات اما الثاني فظاهر واما الاول فلان كل ما كان غير قديم كان حادثا وكل ما كان حادثا
كان عاجزا مقهورا بين يدي من احدثه فقد ثبت من هذه المقدمات ان الرب المبدا لجميع الخلق لا يجوز
ان يقع المشابهة بينه وبينهم بوجه من الوجوه كما اشار اليه بقوله فربنا تبارك وتعالى لا شبه له
يدل عليه ايضا انه تعالى ليس بجنس فيعادله الاجناس ولا بفصل فيشابهه الفصول ولا بشبح فيضاهيه
الاشباح ولا بعرض فيماثله الاعراض ولا بمخلوق فيقع عليه الصفات ولا بمنعوت فيشاركه سائر
الذوات ولا ضد له يدل عليه ايضا ان ربنا خالق الاضداد كلها فلو كان له ضد لكان هو ضد الضد
فيكون خالقا لنفسه ولضده وذلك محال وايضا المضادة من الامور المضافية التي تتوقف على وجود الغير
فلو كان له ضد لكان وجوده تعالى متعلقا بوجود غيره فلا يكون واجب الوجود هف ولا ند له الند بالكسر مثل الشيء
في الحقيقة الذي يناده اى يخالفه في اموره من ند البعير اذا نفر واستعصى وذهب على وجهه شاردا ولا
كيف ولا نهاية لكيفيات حالات وصفات عارضة لشيء بها وقد عرفت مرارا انه تعالى اجل من شي
ولا يتصف بصفات والنهاية منتهى الامتداد يقف عندها ولا امتداد فيه جل شانه ولا ابصار بصر لا
ان يكون له قوة باصرة يبصر بها المبصرات وفي بعض النسخ ولا ابصار بصر بزيادة الباء على الابصار
على البصار والبصر وفي بعضها ولا ابصار بصر على صيغة الافتعال واضافته الى البصر وحمله على القلوب
ان تمثله تمثيلا وصورة حتى كانه ينظر اليه وكل من مثله فقد حده انظر ما المثل فليس هو الواجب
لذاته لان المثلية ان تحققت من كل وجه فلا يتعدد وان تحققت في تمام الحقيقة لزم تعدد الواجب وان
تحققت في جزئها لزم تركيبه وان تحققت في عارض لزم حلول العرض فيه وكل ذلك محال وعلى الاوهام
ان تحده اذ ليس له ذاتيات ولا نهايات فلا يحد حد العرفي ما للغوي اصلا وعلى الضماير ان
تكونه اى تتصور هويته وما يليق بها اللايقة بان تصل الضماير في امواج تيار ادراك ذاته وتحمل البصائر
عن مشاهدة عظمة وجوده وصفاته وتحل وتحير من ادراك خلقه لعل الادوات بفتح الهمزة وهي الالة مثل
السامعة والباصرة واللامسة وغيرها من القوى الحيوانية المشهورة وغير المشهورة فان قلت مد التاء
في الادات يمنع ان يراد منها الالة لان الاداة بمعنى الالة انما هي بالتاء المدورة قلت الامر فيه هين
سيما اذا كان المقصود رعاية المناسبة بينها وبين السمات وقال سيد المحققين الادات هنا بكسر
الهمزة بمعنى انتقال الخلق واطواره وهي الصفات والصورات الزايدة والمهيات والانيات الفاترة

الله اكبر

والكميات والكيفيات الباطلة لخصوص ذواتها او بمعنى انفال المخلوقات واتعابها اياه في خلقها واعطائها مؤن الوجود
ولحاله لانه وهي جمع اده بكسر الهمزة وتخفيف الدال المهملة المفتوحة اسم الحاصل بالمصدر او مصدر واده
والجمعية لجنب تمكن المضاف اليه اذ المعنى ترك المصدري يتكثر لحصص يتكثر ما يضاف اليه ولا بد
يكن بنصوص له حصص متكثرة لجنب نفسه لاس تلقاء الاضافة واصلها الواو وهو الثقل لما ان عدات جمع
عدة واصله الوعد وصفات جمع صفة واصلها الوصف وهي بالكسر بمعنى جمع الادى بفتح الهمزة وكسر
الدال المهملة وتشديد الياء المثناة من تحت بمعنى الهبة او هي بالكسر لفظ سفر قصعنا ها المعونة وهي
في الاصل مصور ادية اذا اعنته هذا كله مدمع تغيير يسير فتامل فيه وسمات برهنة السمات جمع سمة
وهي علامة يعرف بها بمعنى انه جل وعز من علامات بريته وخواصها من الاين والابنيات والكيف
والكيفيات والاشباح وساير الصفات والجنبيات التابعة لطبيعة الامكان والناشية من القوى الجسمانية
والتصرفات النفسانية في الحيوان وتعالى عن ذلك علوا كبيرا لاستحالة المماثلة بينه وبين خلقه في شيء من
الامور المذكورة ولا المماثلة بينه وبينهم فصل ولا دليلهم فضل فيستوي الصانع والمصنوع ويتكافى
البديع والمبدع وهو باطل بالضرورة العقلية والتنبيهات النقلية والبراهين اليقينية على بن
محمد عن سهل بن زياد عن ابن محبوب عمن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رجل عنده الله اكبر فقال الله اكبر
من اي شيء فقال من كل شيء فقال ابو عبد الله حددته فقال الرجل كيف اقول قال قل الله اكبر من ان يوصف
فاذا اعتبرت غير الاضافة لحقيقة الاضافة على الاطلاق غير مقيدة ببعض الاشياء دون بعضها
فقال ابو عبد الله عليه السلام حددته بالتخفيف من الحد وبالتشديد من التحديد يعني شرحت عظمته بوصف وجعلتها
محدودة متعينة بحيث وهو انه اكبر من كل شيء فان فيه دلالة على ان في المفضل مثل ما في المفضل عليه من الكبر
والعظمة مع زيادة وان كانت تلك الزيادة هنا غير متناهية ولا شبهة في ان عظمة المفضل عليه محدودة
متناهية فاذا اعتبرتها في المفضل فقد صرحت بان له هذا المقدار من العظمة مع زيادة وهذا النحو من
تحديده وتوصيف عظمته والاحاطة بها فقال الرجل كيف اقوله قال قل الله اكبر من ان يوصف بشيء من الاشياء
وبنحو من الانحاء حتى التوصيف بانه اكبر من كل شيء ففي هذه الكلمة الشريفة تنزيه له عن ان يوصف من الاوصاف
وينعت من النعوت ويحد من الحدود وبالجملة تفسير السائل اشارة الى انا وجدنا عظمته فوق عظمة غيره على
الاطلاق وهذا لا يخلو من تحديد عظمته بوجه ما ولو بحسب العقل وتفسيره عليه السلام اشارة الى عجز العقل
عن ادراك عظمته وغيرها من الصفات وعن توصيفه بشيء منها وبينهما بون بعيد قال ابو عبيد القاسم الالبي
وهو من اعاظم علماء العامة في كتاب الحال الاكال واختلف في الله اكبر فقيل ان اكبر بمعنى كبير وقيل انه

على بانه

سبحان الله

الواحد

على بانه والمعنى اكبر من ان يدرك كنه عظمته وروى اي روى مضمون الحديث المذكور محمد بن يحيى عن احمد بن
محمد بن عيسى عن مروك بن عبيد عن جميع بن عمير قال قال ابو عبد الله عليه السلام اي شيء الله اكبر الغرض منه تنبيه
المخاطب على الخطاء واشارة الى الصواب فقلت الله اكبر من كل شيء فقال على سبيل الانكار وكان ثم اي في مرتبة
ذاته الحقة وبعده السابقة او في الازل او في نفس الامر شيء فيكون اكبر منه والحاصل ان الله اكبر في مرتبة
ذاته وفي الازل وفي نفس الامر ولا يصح التفسير المذكور اعني اكبر من كل شيء بوجه من هذه الوجوه اما على
الاولين فلانه لم يكن في مرتبة ذاته المقدسة ولا في الازل شيء حتى يتصور قياسه به ويقع فيه معنى التفضيل
اما على الاخير فلانه تعالى انه هو الحق الثابت بذاته وفي نفس الامر وكل ما سواه فهو باطل صرف وهالك محض
بذاته فلا ينبغي ان يقاس الحق الثابت على الباطل الصرف ويفضل عليه لانتفاء النسبة بينهما فقلت وما هو اي اي
شيء الله اكبر قال الله اكبر من ان يوصف لانه محرم على نوازع ثاقبات الفطن توصيفه وعلى عوامق نافذات
الفكر تكييفه وعلى غوايص سابحات النظر تصويره وعلى لطايف الاوهام ان تكتنهه وعلى ثواقب الافهام
ان تستغرقه وعلى مشاعر الاذهان ان تمثله قد يئست من الاحاطة به طوامح العقول ونضبت عن الاشارة
اليه بحار العلوم علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس عن هشام بن الحكم قال سالت ابا عبد الله
عن سبحان الله فقال انفة لله الانف من الشيء يانف من باب علم انفا وانفة بفتح الهمزة والنون فيهما اذا استنكف
عنه وكرهه وشرفت نفسه عنه والمعنى استنكافه تعالى عما لا يليق به وتنزهه عما لا يجوز له وتقدسه من كل
ما يغاير ذاته وهو عبارة عن التنزيه المطلق احمد بن مهران عن عبد العظيم بن عبد الله الحسني عن علي بن
اسباط عن سليمان بن مولى طربال عن هشام الجواليقي قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله سبحان الله
ما يعني به قال تنزيهه عن النقايص والمعايب وغيرها مما لا يليق بجناب الحق وساحة القدس مثل
الضد والند والشريك والنظير والتشابه بالخلق والاتصاف بالصفات والتكيف بالكيفيات وانما حذف
متعلق التنزيه للدلالة على التعميم علي بن محمد ومحمد بن الحسن عن سهل بن زياد ومحمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن
عيسى جميعا عن ابي هاشم الجعفري قال سالت ابا جعفر الثاني عليه السلام ما معنى الواحد سال عن تفصيل معناه و
تفسير معناه فقال اجماع الالسن عليه بالوحدانية اي تفرده بالالهية ووجوب الوجود وساير ما يختص
به وانما اجاب بالمشتق منه مع ان السوال عن المشتق لان المشتق لا يمكن معرفته الا بمعرفة المشتق فيه
والمراد باجماع الالسن اجماع الالسن المقالية على سبيل الاختيار والاضطرار واجماع الالسن الحالية بنطق
العجز والافتقار كقوله ولئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله انطباقه على الاحتمال الاول ظاهر لانهم كانوا يقولون
ذلك بلسان المقال على تقدير السوال وسر ذلك ان الله تعالى وهو كل نفس فطرها من معرفته حتى نفوس الجاحدين

لذا نها ايضا معترفة بوجوده و وحدانيته والجاده لهم لشهادة اعلامه وجوده وايات صنعه في انفسهم على ذلك بحيث
يحكم صراحة عقولهم بالحاجة الى صانع حكيم وخالق عليهم ومفزع اليه عند الاضطرار والشدايد والكربات كما
تشهد به التجربة والايات والروايات واما على الاحتمال الثاني فيحتاج الى تاويل ذكره بعض المحققين وهو انهم
يقولون ذلك بالسنة مقالهم وانيابهم المشاهدة على انفسهم بالعبودية والبطلان ولخالقهم بالقيومية و
والسلطان وان انكرت السنتهم افواههم وجحدت افواه جثثهم باب آخر وهو من الباب
الاول والمذكور فيه معاني الاسماء واشتقاقها الا ان فيه زيادة وهو الفرق بتذكير الضمير باعتبار الخبر
ما بين المعاني التي تحت اسماء الله واسماء المخلوقين ليرفع الاشتراك المعنوي بينه وبينهم وينفي التشابه
بالكلية علي بن ابراهيم عن المختار بن محمد بن المختار الهمداني ومحمد بن الحسن عن عبد الله بن الحسن العلوي جميعا
عن الفتح بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن ع قال العلامة الفتح بن يزيد الجرجاني صاحب المسائل لابي الحسن ع
واختلفوا انه هو الرضا او الثالث عليهما السلام والرجل مجهول والاسناد اليه مدخول وقيل المراد به ابا الرضا ع
لما يلوح من كتاب التوحيد للصدوق واما الثالث لما يلوح من كشف الغمة اقول وقد نقل الصدوق رحمه الله
في كتاب عيون اخبار الرضا هذا الحديث بهذا السند عن الرضا ع قال سمعته يقول وهو اللطيف الخبير يعني
هو اللطيف بدقائق الاشياء والخبير بحقائقها السميع البصير يعني هو السميع للاصوات الخفية من الحيوان
الصغار في الجو البحار وبطون القفار والبصير للاشياء الدقيقة والايجاد بدرك بلحظ العيون بطرف
الابصار الواحد الاحد الصمد يعني هو الواحد المطلق الذي لا تعدد فيه ذاتا وصفة والاحد المستنكف عن
الشريك والنظير والصمد الذي يلوذ به جميع الكائنات ويرجع اليه جميع الممكنات لم يلد ولم يولد يعني لم
يكن له ولد وزوجة ولم يكن له والد لتنزهه عن لواحق الشهوة وتوابع الجسم وخواص الامكان ومعايب
الافتقار وسمات الحدوث ولم يكن له كفوا احد المقصود نفي امكان وجود الكفو له بيان عدم وجوده مع
امكانه ولو كان كما تقول المشبهة لم يعرف الخالق من المخلوق ولا المنشئ من المنشأ اذ لو وقع التشابه
بين الواجب والممكن فان دخل الممكن في حد الواجب لزم ان يكون الممكن واجبا خالقا وان دخل الواجب في
حد الممكن لزم ان يكون الواجب ممكنا مخلوقا وعلى التقديرين يمنع الاشتباه بين الخالق والمخلوق ولم يتميز
احدهما من الآخر وفي كتاب التوحيد وعيون اخبار الرضا ع للصدوق رضي الله عنه هكذا ولم يكن له
كفوا احد منشئ الاشياء ومجسم الاجسام ومصور الصور لو كان كما تقول المشبهة معنى العيون لو كان كما يقولون
لم يعرف الخالق من المخلوق الى آخر الحديث لكنه المنشئ وحده لا يشاركه في الابداع والانشاء احد وكل
ما سواه منشئ مخلوق فرق بين من جسمه وصوره وانشأه اي فرق مجموعه لانه وبين من مخلوقاته بان

جل

جل بعضها اجساما وبعضها صورا وبعضها امورا غير ذلك وبين ايضا بين الاجسام والصور بحيث لا يشتبه شيء منها
بايا انه من نظائره انكان لا يشبهه شيء ولا يشبهه هو شيئا انه متعلق بفرق وظرفه لم يعني ان الفرق المذكور
وقع في وقت لم يكن معه عز شانه في ذلك الوقت شيء حتى يقع بينهما التشابه والتماثل واذا لم يكن التشابه
واقعا في ذلك الوقت لا يجوز ان يقع في وقت من الاوقات والا لزم النقص فيه جل عز وانه محال قلت
اجل جعلني الله فداك اجل بفتح الهمزة والجيم وسكون اللام من حروف التصديق لان المخاطب
يصدق بها ما يقوله المتكلم لكنك قلت الاحد الصمد وقلت لا يشبهه شيء والله واحد والانسان
واحد اليس قد تشابهت الوحدانية توهم من قلة التدبر ان كلامه ع مشتمل على التناقض ثم الاستفهام
ان كان على حقيقة فالامر فيه سهل لان الغرض منه استعلام مجهول وان كان للتقرير اما للتوبيخ ففيه
سوء ادب بل كفر [illegible] احلت ثبتك الله اي تكلمت بالمحال وهل تحولت وانتقلت من عقيدتك على
ان تكون الهمزة للاستفهام والدعاء له بالتثبت يناسب كلا الاحتمالين انما التشبيه في المعاني هذا الحصر مما
اتفق عليه ارباب العربية واصحاب اللسان سواء اريد بالمعاني طرفا التشبيه او اريد بها الجامع بينهما
فاما في الاسماء فهي واحدة وهي دلالة على المسمى في بعض النسخ دلالة وفي بعضها دليل والمراد ان اشتراك
الاسماء لا يوجب الاشتراك والتشابه في المعنى فان كون كل واحد منهما صاحب هذا الاسم ومسمى به معنى
مشترك بينهما فيقع التشبيه بذلك المعنى لان هذا المعنى امر اعتباري لا تحقق له بوجه واعتباره وعدم
اعتباره لا يوجب تغيير الذات اصلا وذلك اشارة الى ما علم سابقا وهو انه لا تشبيه في المعنى
ان الانسان وان قيل واحد فانه اي فان القائل يخبر بقوله واحد انه جثة واحدة الجثة شخص الانسان
وليس باثنين يعني ان الواحد اذا اطلق على الانسان يريد به الواحد العددي الذي هو نصف الاثنين
ومبدأ الكثرة وجزء لمراتب الاعداد الغير المتناهية والمسمى بهذا المعنى لا ينافيه التركيب
والتأليف والتجزية والاختلاف بمهيته وانيته وصفته وكيفيته وهيئته واينيته كما اشار اليه
بقوله والانسان نفسه ليس بواحد يعني اسمه واحد لا نفسه وشخصه لان اعضاءه مختلفة كالراس
واليد والرجل والاذن والانف الى غير ذلك والوانه مختلفة كالبياض والسواد والحمرة والصفرة والكدرة
الى غير ذلك ومن الوانه مختلفة غير واحد في الكلام حذف بقرينة المقام اي ومن اعضائه والوانه
مختلفة ليس بواحد كيف وهو اجزاء مجزأة ليست بسواء دمه غير لحمه ولحمه غير دمه وعصبه
غير عروقه وشعره غير بشرته وسواده غير بياضه انما اقتصر على الاعضاء الظاهرة التي لا اجزاء
لا انكارها لكونه دلالتها على التركيب اظهر والانسان ايضا مهيته غير انيته ونفسه غير بدنه

وذاته غير صفاته وقواه غير ذاته وبعضه غير بعضه غير تشخصاته وكذلك ساير جميع الخلق ذكر الساير مع الجميع
للمبالغة في جريان هذا الحكم في جميع المخلوقات بحيث لا يشذ منها حتى البسايط فانها ايضا مركبة من جنس
وفصل ومن مهية وانية وصفات وكيفية فالانسان واحد في الاسم ولا واحد في المعنى لما عرفت انه
مركب من الامور المذكورة فهذا النتيجة للسابق والله تعالى هو واحد لا واحد غيره لان الواحد اذا اطلق
عليه سبحانه يراد به انه واحد من جميع الجهات ولا تركيب فيه ولا تجزية ولا تاليف من جنس وفصل
ومهية وانية وصفة وكيفية فهو الواحد الحقيقي الذي لا تكثر فيه اصلا لا في الذات ولا في مرتبة
الذات ولا بعد الذات وهو متفرد بالواحد بهذا المعنى لا يشاركه احد من الممكنات اذ شيء منها لا يخلو
من تعدد وتكثر ومن ثم اشتهر ان عالم الامكان عالم الكثرة لا يوجد فيه معنى الوحدة اصلا ولا اختلاف
فيه ولا تفاوت اي لا اختلاف في ذاته لانتفاء التركيب ولا تفاوت بين ذاته وصفاته لانتفاء الزيادة
ولا زيادة ولا نقصان لامتناع اتصافه بالجسمية والمقدار فاما الانسان المخلوق المصنوع المؤلف
من اجزاء مختلفة وجواهر شتى غير ان بالاجتماع شيء واحد الظاهر ان قوله من اجزاء مختلفة
متعلق بالمؤلف وان المؤلف خبر المبتداء فهو الانسان وان المخلوق المصنوع صفة للانسان
يعني ان الانسان المخلوق المصنوع مؤلف من اجزاء مختلفة كما عرفت ومن جواهر شتى وهي الجنس
والفصل وغيرهما فليس بواحد في الحقيقة انما صار باجتماع هذه الاجزاء شيئا واحدا عدديا وانما قلنا
الظاهر ذلك لانه يحتمل ان يكون متعلقا بالمصنوع ويكون المصنوع خبر المبتداء ويحتمل ايضا ان يكون
خبر المبتداء لكنه بعيد قلت جعلت فداك فرجت عني فرج الله عنك قال الجوهري الفرج من الغم تقول
فرج الله غمك تفريجا وكذلك فرج الله غمك يفرج بالكسر وعلى هذا يجوز في فرجت وفرج الله التخفيف
والتشديد والمعطوف محذوف للدلالة على التعميم فقولك اللطيف الخبير فسره لي كما فسرت الواحد
على عجز اذال الشبهة عني وانشرح بذلك صدري فاني اعلم على سبيل الاجمال ان لطفه على خلاف لطف
خلقه الذي هو رقة القوام او صغر الجرم وعدم اللون او التلطف في الامر والرفق المستند
الى الطبيعة للفصل بالصاد المهملة اي للفرق الظاهر بينه وبين غيره فلذلك يجوز ان يكون لطفه
كلطفهم وفي بعض النسخ للفضل بالضاد المعجمة اي الفضل له سبحانه على خلقه غير اني احب ان
تشرح ذلك لي فقال يا فتح انما قلنا اللطيف للخلق اللطيف الخلق مصدر بمعنى الايجاد واللطيف صفة
له يعني انما قلنا انه تعالى انه لطيف للايجاد اللطيف وانما وصف الايجاد باللطيف باعتبار تعلقه بشيء لطيف
ولو لم يكن الخلق مصدرا مجردا عن حرف التعريف وكان مضافا الى اللطيف اضافة المصدر الى المفعول كما وقع

في كتاب عيون اخبار الرضا حيث قال انما قلنا اللطيف لخلق اللطيف لكان اظهر في افادة المقصود ويحتمل ان
يكون الخلق بمعنى المخلوق يعني انما قلت انه تعالى لطيف لمكان المخلوق اللطيف ويحصل الاحتمالين انه لطيف
بسبب انه خلق خلقا لطيفا مع جميع ما يحتاج اليه في نشوه وبقائه من القوة السامعة والباصرة والذائقة
وغيرها من القوة الظاهرة والباطنة واودع جميع ذلك في بدن صغر حجمه بحيث لا يستبينه احداق العيون
ونواظر الابصار ولعلمه بالشيء اللطيف الظاهر انه تعليل ثان لتسميته تعالى اللطيف وفي بعض نسخ هذا الكتاب
وفي كتاب عيون اخبار الرضا ع ولعلمه بالواو وهو الاظهر وانما قلنا الظاهر ذلك لانه يحتمل ان يكون
تعليلا لتسميته تعالى بالخبير لان السايل سال عن تفسير اللطيف الخبير جميعا الا ان هذا الاحتمال بعيد نظرا
الى الظاهر قوله ع انما قلنا اللطيف حيث لم يذكر الخبير اللهم الا ان يقال اكتفى بذكر اللطيف عن ذكر الخبير
معولا على قرينة السؤال ولما اشار بقوله كلي على سبيل الاجمال الى انه تعالى لطيف باعتبار خلقه خلقا
لطيفا وعلمه بالخلق اللطيف اراد ان يبينه على ذكر بعض مخلوقاته اللطيفة على سبيل التفصيل ويبين
لطف صنعه في صغر ما خلق واحكم خلقه واتقن تركيبه وخلق سمعه وبصره وسوى عظمه وبشره على
غاية صغره فقال ولا ترى بالواو وفي اكثر النسخ وفي بعضها الا ترى بدونها وفقك الله وثبتك حذف
متعلق الفعلين للدلالة على تعميمه وشموله الخيرات كلها الى اثر صنعه في النبات اللطيف وغير اللطيف
قد ذكرنا في المجلد الاول من جملة ذلك الاثر ما دل على كمال علمه سبحانه بالاشياء الدقيقة والامور الخفية ومن
اراد الاطلاع عليه على وجه اكمل فليرجع الى كتاب توحيد المفضل المنقول من ابي عبد الله ع ومن الخلق اللطيف
ومن الحيوان الصغار الصغار بالضم الصغير قال الجوهري صغر الشيء فهو صغير وصغار بالضم ومن البعوض
البعوض البق والواحدة البعوضة والجرجس بكسر الجيمين بينهما راء ساكنة لغة في القرقس وهو البعوض
الصغار فذكره بعد البعوض من باب ذكر الخاص بعد العام وما هو اصغر منها ما لا يكاد تستبينه العيون
بل لا يكاد يستبان لصغره الموجب لخفائه الاهتيان وتقارب الجنسية الذكر من الانثى والحدث المولود من
القديم الحدث بالتحريك الحادث مثله في الجثة بك يتميز عنه فلما راينا صغر ذلك في لطفه اي فلما راينا
صغر جسمه مع لطف هيئته التي عليها صورته وصورة اعضائه في معنى مع ويحتمل الظرفية ايضا و
اهتداءه معطوف على صغر ذلك وعلى لطفه للسفاد اي نزو الذكر على الانثى قضاء الشهوة وطلب اللذة والهرب
من الموت وما ذلك الا لان له قوة مدركة للموت والحيوة ومنافعهما ومضارهما فلا يعلم قدر تلك القوة
وقدر محلها الا هو والجمع لما يصلحه مجمع في الحر للبرد وفي الصيف للشتاء وفي ايام تمكنه من الحركة لايام
عجزه منها وهو عارف بقوانين معاشه ونظام احواله وتدبير وجوده وتحصيل بقائه وما في لجج البحار

وهو الاظهر في البيان وعطف على صغر ذلك ايضا محتمل وما في الحال الاشجار اللحا بالكسر والدقشر الشجر والمفاوز
والقفار فكل وان كان في غاية الصغر ونهاية الضعف وكمال دقة مايقوم به شخصه من العظام والعصب والاوتار
والعروق والرباطات وغير ذلك من الاجزاء والاعضاء التي لا يعلم تشريحها الا هو يطلب رزقه ومايصلح
به امره باعلام الحي والهام رباني حيث هيأه الصانع القدير وقدّر له العليم الخبير وافهام بعضها عن
بعض منطقها الافهام اما بكسر الهمزة او فتحها ولفظ من وعنهم بعض عن بعض منطقها الحاقي كتاب العيون
بزيادة الثاني وضمير منطقها يعود على الاول الى البعض الاول وعلى الثاني الى البعض الثاني والتانيث باعتبار
الكثرة البعوضة او الحيوانات والمراد بنطقها اما ما دل على مطالبها ومقاصدها من الحركات والاشارة
والاصوات على سبيل الاستعارة او المراد به النطق الحقيقي المشتمل على الصوت والتقطيع ويؤيد الثاني ظاهر
قوله تعالى قالت نملة ايها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وما يفهم به اولادها عنها من
الحركات والرموز الخفية التي الهمها الصانع الخبير ونقلها الغذاء بالمناقير والافواه والانياب اليها اى
الى اولادها قبل استكمالها تخطفها بها وتحنا عليها ثم تاليف الوانها عطف على صغر ذلك ثم المجرد التفاوت في
الرتبة فان تاليف الالوان واشرابها واظهارها بكل واحد منها مع كمال الاختلاط من اعظم ادلة على كمال لطف
الصانع وعلمه بدقايق الاشياء حمرة مع صفرة وبياض مع صفرة حمرة بالجر بيان للالوان اى ثم تاليف
حمرة مع صفرة وبالرفع خبر مبتدا محذوف وهو الضمير الراجع الى الالوان وما بعدها صفة لها وفي كتاب
العيون حمرة مع صفرة وبياض مع خضرة بنصب بياضا فوجب نصب حمرة ايضا بتقدير اعني او على
الحال من الالوان وانه ما لا يكاد عيوننا تستبينه وانه بفتح الهمزة وتشديد النون عطف على صغر ذلك
وقال بعض الافاضل وانه بسكون النون وفتح الهاء امر من نهى ينهى والموصول منصوب على المفعولية وعبارة
عن الاجزاء والمعنى اسكت عما لا تدرك عيوننا من اجزائها وتاليف بعضها مع بعض شبه السكوت عن الشيء
بالنهي عنه في عدم اجرائه على اللسان والامر بالسكوت عنه لعدم امكان تفصيله لدمامة خلقتها والدمامة بفتح
الدال المهملة الحقارة والدميم كامير الحقير وتذكير ضمير الموصول تارة وتانيثه اخرى باعتبار اللفظ والمعنى
لا تراه عيوننا ولا تلمسه ايدينا لان صغر الجسم وحقارة المقدار على وجه الكمال اخرجه من ان تدركه العين او
تناله اليد ولانه اما استيناف او بمنزلة اضراب عن قوله لا يكاد وتفسيره على الحال البعيد لعدم ظهور حامل الرد
علمنا جلب لنا ان خالق هذا الخلق الذي اقامه على قوائمه وبناه على دعائمه مع حقارة بنيته ولطافة هيئته
وركب فيها من لطايف الصنعة واودعها من ظرايف الحكمة ما عرفت لطيف لطف بخلق ما سميناه اى دقق به
ودقق خلقه وعلم دقايق مصالحه واعطاه ما يليق بحاله من الحقير والنقير بلا علاج اى بلا مباشرة

بالاعضاء

بالاعضاء والجوارح او بلا تجربة ولا مزاولة ولا تدريج تقول عالجت الشئ معالجة وعلاجا اذا زاولته و
مارسته ولا اداة ولا الة العطف للتفسير قال الجوهري الاداة الالة ويحتمل ان يراد بالاداة الاداة البدنية
مثل القوى الجسمانية وبالالة الالة الخارجية كالمنشار والمنحت وغيرهما مما يحتاج اليه الصانع الزماني ويحتمل ايضا
ان يراد بالالة المادة والمدة وبالاداة الصفة الزايدة وعدم استناد فعله تعالى اليها على جميع التقادير ظاهر لانها
من الامور الحادثة المتعددة المتاخرة عن ذاته الحقة لانهم فعله فلا يمكن ان يفتقر في فعله اليها والله جل شانه قديم كامل في ذاته
وفعله لا يفتقر الى شئ اصلا وان لكل صانع شيئا فمن شئ صنع والله الخالق اللطيف الجليل خلق وصنع لا من شئ
اشار بذلك الى الفرق بين الصانع الحادث الناقص في حد ذاته وبين الصانع القديم الكامل في مرتبة ذاته
الحقة المقدسة بان الاول كما هو بنفسه زماني ومادي ومدى والى كذلك فعله وصنعه ايضا زماني ومادي
ومدى والى لاستحالة ان يفعل هو بلا علاج ولا مزاولة ولا اداة ولا الة ولا مادة ولا مدة شيئا واما الثاني
فلما ان ذاته الحقة منزهة من جميع النقايص والافتقار كذلك صنعه للمجعولات المادية وفعله الخلق
المدية منزه عن النقص والافتقار الى العلاج والاداة والالة والمادة والمدة سبحان من اذا اراد شيئا
يقول له كن فيكون فان قلت عطف قوله وان لكل صانع شئ على جواب لما يشعر بان هذا ايضا علمناه من السابق
وليس في السابق ما يدل عليه فما وجه ذلك قلت الوجه فيه انا اذا علمنا ان لكل صانع غيره ليس بلطيف بذلك
والمعنى لاستحالة وقوع التشابه بينهما في امر من الامور فقد دل السابق التزاما على ان لكل صانع غيره نوع من السابق انه الصانع الحق لطيف بالمعنى المذكور فقد علمناه
فمن شئ صنع على بن محمد مرسلا عن ابي الحسن الرضا عليه السلام هذا الحديث رواه الصدوق في كتاب عيون اخبار
الرضا عليه السلام وفي كتاب التوحيد من طريق المصنف مسندا قال حدثنا على بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق
رضى الله عنه قال حدثنا محمد بن يعقوب الكليني قال حدثنا على بن محمد المعروف بعلان عن محمد بن
عيسى عن الحسين بن خالد عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال اعلم علمك الله الخير الخبر مفهوم عام شامل
لجميع القوانين الشرعية وجزئياتها سواء كانت متعلقة بنظام الدين او بنظام الدنيا ثم هذا الخطاب
عام شامل للموجود والمعدوم ومن هو في اصلاب الاباء وارحام الامهات ان الله تعالى قديم وجوده
ذاتي مستند الى ذاته غير مسبوق بالعدم ولا بالغير وضده الحدوث والقدم صفته التى دلت العاقل اما با
الاستقلال او بملاحظة مقدمة مبرهنة متقررة في العقل مسلمة عند الكل وهي انه تعالى مبدا
لجميع ما سواه على انه لا شئ قبله ولا شئ معه في ديموميته التى كانت له في مرتبة ذاته الحقة ومرتبة
وجوده الذي هو نفس ذاته القدسية وستعرف وجه دلالته عليه فقد بان لنا باقرار العامة اى
باقرار عامة الموجودات كلها بلسان الحال والامكان وبعضها بلسان المقال والبيان والاقرار اما

من اقر بالحق اذا اعترف به او من اقر الحق في مكانه فاستقر هو فقوله بمعجزة الصفة على الاول منصوب بنزع الخافض وهو
الباء وان شدّدته فهي مثله وعلى الثاني منصوب على المفعولية والمعجزة اسم فاعل من اعجزته بمعنى وجدته عاجزا او من
اعجزته بمعنى جعلته عاجزا او من اعجز الشيء بمعنى فاته واضافتها الى الصفة والمراد بها القدم من باب اضافة الصفة
الى الموصوف اي الصفة المعجزة وانما وصفها بالاعجاز لانها اعجزتهم او لجعلها اياهم عاجزين عن ادراكهم
كنهها وحقيقتها او عن اتصافهم بها او عن تفوّههم بانه تعالى قديم او لانها تفوتهم وهم يفقدونها ويحتمل ان يكون
المعجزة مصدرا ميميا من العجز ومعجزة بفتح الميم وكسر الجيم وفتحها والاضافة للاختصاص وادنى ملابسة اي
اقرار العامة بعجزهم عن تلك الصفة وعدم قدرتهم على الاتصاف بها هذا الذي ذكرناه في حل هذه العبارة
هو ملخص ما ذكره جمع من المتاخرين منهم السيد الداماد والمحقق الشوشتري مع زيادات سنحت بالخاطر وقال
بعض الافاضل متعلق للاقرار محذوف والمعجزة اسم مفعول من اعجزه اذا فاته وصفة للعامة ومضافة الى
الصفة يعني اقر لنا باقرار العامة بفقدان تلك الصفة وفواتها منهم بانه تعالى قديم وفيه ان الاصل عدم الحذف
وان الاضافة اللفظية لا تفيد تعريف المضاف فلا تقع صفة للمعرفة وفي بعض نسخ لا يعتد به بهذه الصفة
وهو اظهر وفي كتاب عيون اخبار الرضا ع مع هذه الصفة والله اعلم انه لا شيء قبل الله ولا شيء مع الله في بقائه
ازلا وابدا جميعا انه ينافي ما نقل من الانسان بان ابدا لا يموت بعد البعث ويبطل قول من زعم انه كان قبله
كالقائلين بانه مركب فان الجزء قبل الكل وكان معه شيء كالقائلين بزيادة الوجود والصفات وشيء مرفوع
على سبيل التنازع وذلك انه لو كان معه شيء في بقائه لم يجز ان يكون خالقا له واذا لم يكن خالقا لذلك الشيء
لزم تعدد الواجب لذاته ولزم ايضا ان لا يكون جل شانه مبدأ الجميع ما سواه وكلاهما باطل لانه لم يزل معه فكيف يكون
خالقا لمن لم يزل معه في مرتبة ذاته ووجوده والمخلوق يجب ان يكون بحسب الذات والوجود متاخرا عن الخالق
القادر وذلك لان وجوده تعالى من ذاته فلو كان وجود شيء دائما معه وجوده غير متاخر عنه لكان ايضا من ذاته غير
متاخر عنها اصلا فلا يكون ذاته التي تفعل بالاختيار علة له لوجوب تقدمها على المعلول بحسب الرتبة والوجود
فقد ظهر ان القديم لا يجوز ان يكون معلولا للقادر خلافا للمبتدعة ولو كان قبله شيء لكان الاول ذلك الشيء
لا هذا الذي هو القبل على الاطلاق وهو المسمى بالله وكان الاول بحسب هذا الفرض اولى بان يكون خالقا
للاول الذي هو الخالق لجميع ما سواه وهذا خلاف المتقرر الثابت من وجهين الاول ان لا يكون المبدأ للجميع
مبدأ للجميع والثاني ان يكون القديم الواجب حادثا ممكنا لان كونه بعد ذلك لم يكن متصفا بالحدوث الا بنوع
للاول كان ثم وصف نفسه باسماء اي سمى نفسه بها او عرف نفسه بها وانما قال باسماء ولم يقل بمعانيها للدلالة على
انه ليس له صفة زائدة دعا الخلق والنصب على انه مفعول له مسلط على الموت يعني وصف نفسه بالاسماء الحسنى لعلمه

اياه

اياه بتلك الاسماء اذ خلقهم وتعبّدهم يعني طلب منهم العبادة والتذلل وغاية الخضوع والذل ليكونوا عبيدا له وابتلاهم بالخير والشر
واختبرهم بالمصائب والنوائب والجأهم الى ان يدعوه بها اي بتلك الاسماء التي وصف بها نفسه فسمى نفسه الخ تفسير الوصف
المذكور والتفريع سميعا بصيرا قادرا قائما ناطقا ظاهرا باطنا لطيفا خبيرا قويا عزيزا حكيما عليما وما اشبه هذه الاسماء
من الاسماء المشتركة بينه وبين خلقه الدالة على الذات مع ملاحظة شيء من الصفات فلما راى ذلك من اسمائه الغالون
المكذبون اي الغالي المتجاوز عن الحد من غلا في الامر يغلو اذا تجاوز فيه الحد وهم قد تجاوزوا الحد في اسمائه تعالى
حيث جعلوا مبادي اشتقاقها موجودة خارجية زائدة عليه قائمة به وفي بعض النسخ القالون بالقاف من القلى
وهو البغض وقد سمعونا نحدث عن الله انه لا شيء مثله بحسب الذات ولا شيء من الخلق في حاله بحسب الصفات
قالوا اخبرونا اذا زعمتم انه لا مثل لله ولا شبه له كيف شاركتموه في اسمائه الحسنى فتسميتم بجميعها فان هذه الاسماء
وهي السميع والبصير الى اخر ما ذكر تطلق عليكم ايضا فان في ذلك اي في مشاركتكم معه في اسمائه دليلا على انكم في حالاته التي دلت
عليها تلك الاسماء كلها او في بعضها دون بعض الترديد اما لعدم تحقق المشاركة في جميع اسمائه تعالى او لكون المشاركة في
البعض كافيا في مقام المناظرة والالزام اذ جمعتم الاسماء الطيبة وذلك على انكم مثله في المعنى اذ الاشتراك في
المشتق منه وفي كتاب التوحيد وكتاب عيون اخبار الرضا ع اذ جمعتم الاسماء الطيبة ولما اشار الى مشابهتهم
وتقريرها بان مشاركتكم معه في الاسماء يقتضي مشابهتكم ومماثلتكم معه في المعنى لان الاسم دليل على المعنى
المشترك بينهما اشار الى الجواب عنها وحاصله ان الاشتراك هنا من باب الاشتراك في اللفظ دون المعنى
بقوله قيل لهم ان الله تعالى الزم العباد اسماء من اسمائه على اختلاف المعاني اي على سبيل الاشتراك في اللفظ
دون المعنى وذلك كما يجمع الاسم الواحد معنيين مختلفين من جميع الوجوه مثل العين للباصرة والذهب ولا يقع
بذلك التماثل والتشابه بينهما هذا اذا كان ذلك للتمثيل اما لو كان للتشبيه كما يشعر به ظاهر الكاف وظاهر
الدليل الاتي المبتني على الحقيقة والمجاز فالمراد بالمعنيين المختلفين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي المختلفان
في بعض الوجوه المتشابهان او المتناسبان بوجه اخر والمقصود من التشبيه هنا هو جهة المغايرة والمخالفة
دون المناسبة والمشابهة فان المعنى المجازي للحمار مثلا وهو الانسان مخالف لمعناه الحقيقي وان كان اطلاق
الحمار عليه باعتبار مناسبة خارجة عنه فاذا شبهنا العين بالحمار باعتبار المعنى او شبهنا معناها بمعناه فلا شبهة
في ان المقصود هو اظهار المخالفة وبيان المغايرة بين معنييها كما هي بين معنى الحمار واما المناسبة التي بين معنى
الحمار فامر غير مقصود في هذا التشبيه ويفيد اعتبار المناسبة او المشابهة بين علم الله تعالى مثلك وعلم غيره وهذا
مؤيد للتشبيه لا دافع له والدليل على ذلك قول الناس الجائز عندهم الشايع بالشين المعجمة والعين المهملة وفي كتاب
العيون قول الناس الجائز عندهم السايغ بالسين المهملة والغين المعجمة بمعنى الجايز والمذكور هنا اصوب لخلوه

اصلا فاندفع بذلك ما عسى ان يقال ان هذا التشبيه

من التكرار وهو الذي طلب الله به الخلق فكلمهم بما يعقلون ليكون عليهم حجة في تضييع ما ضيعوا من الايمان والاحكام والاخلاق
فقد يقال للرجل طلب وحار وتفرد وسكرة السكر بضم السين المهملة وتشديد الكاف فارسي معرب الواحد سكرة وفي المغرب
السكر بالتشديد ضرب من الرطب شبه بالسكر المعروف في الحلاوة معلقة واسد العلقم في حلاوته اي على خلاف ما هو المقصود
منه وصفا وخلق فحلاوته اي على خلاف ما هو المقصود منه وصفا وخلاف حلاوته وصفاته المطلوبة منه حقيقة حكم
وحلاوته عطف على الضمير المجرور بالاضافة بدون اعادة الجار كما في قوله تعالى واتقوا الله الذي تسائلون به والارحام
والدليل على امتناعه معضل كما سنشير اليه في باب صلة الرحم ان شاء الله تعالى ومن لم يجوز ذلك فليجعل الواو
بمعنى مع ولنعد بين مضافا اي بخلاف حلاوته وفي كتاب عيون اخبار الرضا عليه السلام على خلاف فلانه لم يقع الاساقي
على معانيها التي كانت بينهم عليهم هذا بيان وتوضيح لما قبله لان الانسان ليس باسد ولا كلب فانهم ذلك
حمل الله اي ما يطلق عليه لفظ الانسان حقيقة ليس ما يطلق عليه لفظ الاسد والكلب حقيقة فقد تقرر مما
ذكر ان معنى الاسماء في الواجب مخالف لمعناها في غيره كما ان المعنى الحقيقي للاسد مخالف لمعناه المجازي الذي
هو الانسان لا لان الاسم فيما نحن فيه ليس في الواجب حقيقة وفي غيره مجازا بل في كليهما حقيقة من باب الاشتراك
في اللفظ فان العالم مثلا موضوع تارة للعلم القديم الكامل القايم بالذات لا بالغير وتارة للعلم الحادث الناقص القابل
للعدم سابقا ولاحقا القايم بالغير ولا شبهة في ان هذا المعنى مخالف لذلك المعنى ولا اشتراك بينهما الا في لفظ
العلم لما نظر بعض المحققين الى هذا الدليل ووجد الاسد ونحوه من الاسماء حقيقة في معانيها الاصلية مجازا
في الانسان ظن ان الاسماء الكمالية ايضا كذلك فقال معناه كما ان تلك الاسماء لا يصح اطلاقها الا على معانيها الاصلية ولا
تقع على الرجل حقيقة بل تقع عليه مجازا كذلك الاسماء الكمالية لا يصح اطلاقها حقيقة الا الذات القدسية ولا تقع على
الكاملين من الخلق حقيقة بل تقع عليه مجازا من حيث انهم مظاهر اسمائه الحسنى وفيه انه ان اراد بالمجاز في قوله
الاسماء الكمالية تقع على الخلق مجاز الاستعارة ليوافق الامثلة المذكورة في الدليل فان الاسد ونحوه استعارة في
الانسان يرد عليه ان الاستعارة مبنية على التشبيه وقد عرفت انه لا يجوز تشبيه شيء بالله سبحانه بوجه من الوجوه
وان اراد به مجازا مرسلا لعلاقة البنية والسببية كما يشعر به لفظ المظاهر يرد عليه انه على تقدير حصول تلك
هنا فانت المناسبة بين المقيس والمقيس عليه فان المقيس عليه استعارة وان اكتفى في المناسبة بمجرد التجوز
وان كان هذا نوعا منه وذاك نوعا اخر فليقل بالاشتراك اللفظي كما هو ظاهر سياق الحديث والتكلف في
المناسبة بما ذكرنا سابقا من مجرد الاختلاف بين المعنيين ولما اشار اجمالا الى اختلاف معاني الاسماء بين الخالق
والخلق اراد ان يشير الى تفصيل بعض ذلك وتوضيحه ليقاس عليه الباقي فقال وانما سمي الله بالعلم المراد
بالعلم العالم بذكر المشتق منه مقام المشتق او المراد بالتسمية الوصف وقال ذلك للتنبيه على ان العلم عين ذاته

شجر مر ويقال للحنظل ولكل شيء مر علقم كل ذلك على خلاف قم ٢

وفي كتاب العيون وانما سمي الله بالعالم على صيغة المشتق لانه بعلم حادث علم به الاشياء يعني سمي بعلم قديم كامل
من جميع الجهات هو عين ذاته الحقة التي هي العلم بالاشياء كلها كليها وجزئيها على نحو واحد لا بعلم حادث
زايد عليه قايم به علم به الاشياء لاستحالة الجهل عليه في مرتبة ذاته وامتناع اتصافه بالحوادث استعان به
على حفظ ما يستقبل من امره كالبشر فانه يستعين بعلم حادث له بالكليات على حفظ تفاصيل جزئياتها
الواردة عليه في مستقبل احواله والروية فيما يخلق من خلقه ما مصدرية والروية عطف على الحفظ
وفيه اشارة الى ان علمه بالاشياء ليس علما اجماليا يستعين به على الروية والفكر ليحدد وجه المصلحة فيما
يخلق من خلقه كما هو شان ارباب الصنايع فانهم يتصورون اولا امرا مجملا ثم يخطر ببالهم في اثناء الصنع
ما له مدخل في تمامه وكماله فيصنعونه تكميلا لصنايعهم وعطفها على علم حادث اي انما سمي الله بالعلم
لغير الروية الى اخره ايضا محتمل والمتكلمون بعدما قالوا انه تعالى عالم بجميع افعاله قبل الايجاد لا من طريق
اصل الاحس حس ولا من روية ونظر واستدلال سالوا انفسهم وقالوا لم لا تجوز ان
يكون قد فعل افعالا مضبوطة ثم ادركها فعلم كيفية صنعها بطريق كونه مدركا لها فاحكمها بالروية بعد اضطرابها
واضطراب بعضها اجابوا عن ذلك بانه لا بد ان يكون قبل ذلك عالما بمفردات بعضها فوجب ان يعلم كذلك باقيها
لعدم التخصيص ورد هذا الجواب بانه يلزم من العلم بمفردات الفعل العلم بالفعل فقولكم لا بد ان يكون
عالما بمفرداته قبل فعلها مصادرة على المطلوب والجواب الحق انه لو علمها بعد ان لم يعلمها لزم الجهل وهو نقص ولا
يليق بجناب المقدس ولكان علمه بها حادثا في ذاته فيلزم ان يكون جل شانه محلا للحوادث وهو محال
ويفسد ما مضى مما افنى من خلقه يفسد من افسدت الشيء لعدم كونه على وجه المصلحة والمفسدة خلاف المصلحة
وهو عطف على الخلق وصح ذلك لان ما مصدرية كما اشرنا اليه ولو جعلت موصولة او موصوفة لم يصح
وما مضى مفعوله وما افنى بيان لما مضى والمقصود والله اعلم انه ليس له علم حادث استعان به على الروية
والتفكر في الخلق والايجاد والافناء ولا افسادها لا يتفكر في استكمال ما يخلق كذلك لا يتفكر في
الاستصلاح ما يفسد لعدم وقوعه على وجه المصلحة كما هو شان الفاعل بالة العلم الحادث الناقص الذي
يستكمل في الصنايع بالتجربة وتكرر الافاعيل والى هذا المعنى اشار امير المؤمنين عليه السلام بقوله ومنشئهم
بلا اقتداء ولا تعليم ولا احتذاء مثال صانع حكيم ولا اصابة خطاء ومعنى قوله عليه السلام ولا اصابة
خطاء انه لم يخلق اولا اتفاقا على سبيل الاضطراب والخطاء في المصلحة من غير علم منه على وجه ثم علمه
بعد ذلك بالروية والتفكر فافسد ما فعله واستدرك فعله على وجه المصلحة والحكمة عما لوم الحصر
تلك العلم بغيبه كان جاهلا وضعيفا هذه الجملة اما في محل الجر على انها صفة اخرى لعلم حادث

اوفى محل النصب على انها حال عنه وما فى ما موصولة او موصوفة والعايد اليها اسم الاشارة والضمير المنصوب
فى قوله لم يحصه راجع اليه سبحانه ويغيب على صيغة المضارع بالعين المعجمة والباء الموحدة بعد الياء المثناة
من تحت من الغيبة والاصل يغيب انه بالحذف والايصال وهو عطف على قوله لم يحصه وفى بعض النسخ
تغيب على صيغة الماضى من باب التفعيل والاصل فيه تغيب عنه وفى كتاب العيون ويعيه على صيغة المضارع
المجزوم من الاعانة لكونه معطوفا على مدخول لم كما انا لو ما بينا علماء الخلق انما سموا بالعلم فى كتاب العيون
ايضا بالعلم علماء كما تقدم لعلم حادث ترلهم بذلك انهم بعدما لم يكن اذ كانوا فيه جهلة بفتح الجيم والهاء جمع جاهل
وفى كتاب العيون فبدلا بدل فيه وكون علماء الخلق جاهلين امر ظاهر فان اكثرهم كانوا خالين عن العلم
فى بدء الفطرة ثم حصل لهم العلوم بالتجربة والممارسة وبعضهم وان لم يكن خاليا عنها كالنفوس الطيبة الانبياء
العالية والعقول المجردة النورانية لكن فى مرتبة ذاته الممكنة العارية عن حلية العلوم كان جاهلا وانما
اتصف بالعلم بعد ملاحظة الذات وتكميلها فهو فى مرتبة الذات كان جاهلا بخلاف الحق جل شانه فان
علمه فى مرتبة ذاته العالمة بكل شىء من كل جهة بالفعل لانه عينها وربما فاتهم العلم بالاشياء لعروض
النسيان والغفلة فعادوا الى الجهل كما كانوا فيه اولا وانما سمى الله عالما لانه لا يجهل شيئا لانه بذاته الحقة
القديمة عالم بجميع الامور مستقبلها وماضيها كليها وجزئيها بحيث لا يتفكر ولا يتروى ولا يزيد علمه
ولا ينقص ولا يتغير ولا يتبدل ولا يجهل ولا ينسى وبالجملة علمه هو الذات القدوسية الحقة علم
منزه صفة ناقة فالصفات ناقة تعجمع الخالق والمخلوق كاطلاق العين على الباصرة والذهب
فالاشتراك بينهما انما هو فى الاسم دون المعنى وسمى ربنا سميعا لا بجزء فيه يسمع به الصوت لا
يبصر به بل يسمع بما يبصر ويبصر بما يسمع وهو نفس ذاته القدسية والخرت بفتح الخاء المعجمة وضمها وسكون
الراء المهملة مثل التاء المثناة من فوق الثقب فى الاذن وغيرها وفى كتاب العيون لا بجزء فيه كما ان
العرشنا فى كتاب العيون كان الخرت فينا الذى به يسمع الاصوات الداخلة فيه الواصلة الى القوة
المنبثة على العصب المفروش تحته وهذا العصب محل الهيئة المدركة للصوت والخرت شرط فى لحوق
الصوت اليها لا يقوى به على البصر على ادراك المبصرات لان لهذا الخرت اختصاصا به وما كان
الله سمعه للاصوات ليس بثقب الاذن وضربة كما فى الانسان لتنزهه من الجسمية والالات انما
المراد هو المقصود منه بقوله ولكنه اخبرانا وملكون السميع اخبرانا وملكون السميع اخبر باطلاق السميع
علينا انه لا يخفى عليه شىء من الاصوات حتى صوت الذرة فى الفلاة وحصل البحث على الصفات ليس على حد ما
سمينا نحن سمينا على صيغة المجهول ونحن تاكيد للضمير المرفوع المتصل يعنى ليس تسميته تعالى

بالسميع

بالسميع على حد تسميتنا به بمعنى معناه فقد جمعنا الاسم بالسميع اى التسمية به وجمعنا اما بكون العين على صيغة المتكلم
مع الغير او بفتحها على صيغة الغايب المذكور والاسم على الاول منصوب على المفعولية وعلى الثانى مرفوع على
الفاعلية واختلف المعنى لان السمع فى الواجب هو الاسم بالمسموعات بنفس الذات لا بالالات وفينا ادراك المسموعات
بالشقوق والالات وهذا الخلاف لذلك لان العلم بالمسموعات من جهة الالات غير العلم بها بلا جهة ولا يقال
انما يثبت التخالف بين هذين المقيدين لا مطلقا لوقوع التشابه بينه وبيننا فى الجزء المشترك بينهما وهو العلم با
المسموعات لانا نقول قد عرفت انه ان علمه يخالف لعلمنا ذاتا ونحوه وهكذا البصر لا بجزء منه ابصر فى كتاب
العيون وهكذا البصير على وزن فعيل لا بجزء به ابصر يعنى ليس ابصاره بالعين ولا ادراكه للمبصرات بحاسة
البصر لتنزهه من الحواس كما انا نبصر بجزء فى كتاب العيون بجزء لا ننتفع به فى غيره اى كما انا نبصر المبصرات بجزء
العين لا ننتفع بذلك الخرت فى غير الابصار لانه طريق لادراك المبصرات فقط ولكن الله بصير لا يحتمل
شخصا منظورا اليه اى لا ينطبع صورة المنظور اليه ومثاله فى ناظره لعدم وجود الناظر له وفيه دلالة على ان
الابصار بالانطباع ويمكن ان يراد بالشخص الالة الباصرة التى يمكن النظر اليها وقيل الاحتمال هنا بمعنى المشقة
يقال احتمله اى تكلف المشقة فيه يعنى لا مشقة له فى ابصار شخص منظور اليه وفى بعض نسخ هذا الكتاب وفى
كتاب العيون لا يجهل من الجهل فى موضع لا يحتمل وهو الاظهر فقد جمعنا الاسم لفعل هنا ايضا بحتمل الوجهين
واختلف المعنى لان ابصارنا بالنواظر والالات وابصاره هو العلم بالمبصرات بنفس الذات والحاصل ان البصر
والبصير فى الخالق نفس الذات وفينا الالة والنفس والفائدة من جميع الجهات ولو اشترك هنا الا فى مجرد
الاسم وهو قايم ليس على معنى انتصاب وقيام على ساق فى كبد كما قامت الاشياء الكبد بفتح الكاف والباء
الشدة والمشقة والساق ساق قدم ويمكن ان يراد بها هنا السبب اى ليس قيامه على معنى قيام على سبب
يفيده كسائر الاشياء الموجودة القائمة باسبابها وتوقف بقاء الاشياء على وجودها بعدم الاحتياج الى
تخصيصها بذوات السوق ولكن قايم بخبر انه حافظ اى ولكن معنى كونه هو قايم يخبر انه حافظ للمخلوقات و
اصلاحها وافعالها واثارها ومتولى لحفظها ولصلاحها ورعايتها وتدبيرها ولما كان هنا مظنة ان يقال اطلاق
القايم على الحافظ غير متعارف اشار الى انه شايع فى المحاورات بقوله كقول الرجل القايم بامرنا فلان اراد
بالقايم الحافظ الضابط المدبر فى امورنا لا القايم بالساق ولو اريد هذا الكلام المقصود منه على سبيل
الكناية هو الحفظ والله هو القايم اى الحافظ على كل نفس بما كسبت من الخير والشر وللوا واما للحال والعطف
على قوله كقول الرجل او على مقول القول وهو القايم والقايم ايضا فى كلام الناس الباقى اى الثابت
الوجود ازلا وابدا على انه لمتنع ان يسبقه او يلحقه عدم ويقال الباقى بهذا المعنى الازلى الابدى ولا يستحق

هذا الاسم الا هو القايم ايضا يخبر من الكفاية كقولك للرجل قم بامر بني فلان اى اكفهم مؤنتهم وسايرها يحتاجون اليه
والله سبحانه هو الكافى على الاطلاق ولانه يكفى بلا معاناة وله الرجيع ما يحتاج اليه عالم الامكان من الوجود والصفات
والكمالات والاسباب والارزاق وغيرها ما لا نلم بذكره ولان شهرته كفت مؤنة ذكره وبالجملة القايم اذا اطلق عليه
سبحانه يراد به الحفظ او البقاء او الكفاية لا القيام على ساق اى على ساق القدم او على سبب يقيمه ولا يتحقق شئ
من هذين المعنيين فيه جل شانه لتنزهه عن الجسمية والقدم والساق والسبب فان قلت القايم قد يجئ في الخلق
على الحفظ والكفاية والبقاء اما الاولان فقد صرح به على بن سيم واما الاخير فلان الباقى يصدق على الجنة والنار
والنفوس المجردة والملك بعد بعثه وغيرها مما كان وجوده ابديا بل يصدق على الموجود وان كان منقطع
الوجود في الطرفين فصرف القيام من ظاهره الى هذه المعانى لا ينفع لوقوع التماثل والتشابه فيها قلت هذا
ممنوع اما اولا فلان هذه المعانى فينا تابعة للقيام لانه قد يجعل كناية عنها وفي الواجب غير تابعة له واما
ثانيا فلان هذه المعانى فينا صفات حادثة ناقصة قائمة بنا مستندة الى الالات واسباب معتبرة في تحققها
وفي الواجب يعتبرها العقول على الوجه الاكمل لذاته المقدسة بذاته من غير اعتبار صفة زايدة قديمة
او حادثة تحل فيه تعالى الله من التحديد والتوصيف فلا اشتراك فيها اصلا لا في الاسم فقد جمعنا الاسم
ولم نجمع المعنى ان كان جمعنا بسكون العين كان لم نجمع بالنون وان كان بفتحها كان لم نجمع بالياء المثناة من
من تحت والتقدير لم نجمعنا المعنى والاخير وان كان احسن فالظاهر احتياجه الى الحذف مخالفته لظاهر
ما سبق لكن يؤيده ما نقله الصدوق في كتاب العيون والتوحيد بقوله ولم يجمعنا المعنى واما اللطيف
فليس على قلة في الحجم وقضافة في الجسم والقضف محركة كعنب الدقيق والنحيف وقد قضف بالضم قضافة
فهو قضيف اى نحيف نضعف في المقدار لان كل ذلك من صفات الجسم والجسمانيات وتقدس الحق منزه
عنها ولكن ذلك على النفاذ في الاشياء اى ولكن اللطيف على معنى نفاذ علمه وقدرته وحكمه في الاشياء
الصغار والكبار الا ترى كيف نفذت في الذرة والبعوضة وما هو اصغر منهما وفي غيرهما من الحيوانات و
والنباتات والجمادات والمعادن والارضين والسموات وما فيهن وما بينهن مما يعجز عن ادراك قليل منها
وعن منافعها وخواصها واثارها اولوا الالباب والامتناع من ان يدرك اى امتناعه من ان يدرك ذاته
وصفاته من جهة العقل والحواس لحده ونهايته ورسم يحيط بها وبالجملة اللطف عبارة عن نفوذ علمه و
قدرته في الغير وعدم نفوذ علم الغير وقدرته فيه ثم اشار الى ان اطلاق اللطيف على النفاذ غير
بعيد لانه مستعمل في محاورات الناس ايضا بقوله كقولك للرجل اى لاجله لطف عنى هذا
الامر يعنى لم ينفذ فيه فهمى ولم يبلغ اليه عقلى ولطف فلان في مذهبه وقوله اذا دق طريقها وخفى لمدها

ولم ينفذ

ولم ينفذ فيها العقل يخبرك في محل النصب على انه حال من مفعول القول او في محل الرفع على انه خبر مبتدا محذوف اى هذا
القول يخبرك انه عمض فيه العقل وفات الطلب عمض بفتح الميم او ضمها غار والغموض الغور والغامض من الكلام
خلاف الواضح والطلب بفتح اللام مصدر بمعنى المفعول يعنى غار فيه العقل وفات مطلوبه ولم ينله لدقته ولو كان
عمض بتشديد الميم من تغميض العين وهو اطباق اجفانها كان في الكلام استعارة مكنية وتخييلية وهو مع
ذلك كناية عن عدم ادراك المط وفي كتابى العيون والتوحيد للصدوق رحمه الله انه عمض فبهر العقل
بهر على البناء للمفعول من البهر بالفتح وهو الغلبة يقال بهره اذا غلبه فهو مبهور اى مغلوب يعنى هذا القول
يخبرك ان ذلك الامر غامض لدغوره يبهر فيه العقل ويغلبه لانقطاع ادراكه وانسداد سبيله قبل الوصول
اليه وهذا اظهر وانسب بالمقام لافادته تصريحا ما هو علة لفوات الطلب اعنى عجز ذلك الامر وبعاد متعمقا متلطفا
ابصار فلان الامر بامعق ودقة لا يدركه الوهم لبعد عمقه وغاية دقته وخفاء سبيله فهكذا لطف الله تعالى
الظاهر ان لطف على صيغة الفعل دون المصدر عن ان يدرك بحد او يحد بوصف اى عن ان يدرك شرح حقيقة
ذاته ومدارس كمال صفاته بالتحديد والتوصيف اما الاول فلانه لا حد لحقيقته واما الثانى فلانه ليس لها
بعين العقول من كماله سبحانه نهاية يقف عندها فيكون العقل حادا له واللطافة منا الصغر والقلة المستلزمان
لتعسر ادراك المتصف بهما وصعوبة نفوذ العقل فيه واللطافة في الواجب ليست بمعنى الصغر والقلة كما عرفت فقد
جمعنا الاسم اى اسم اللطيف واختلف المعنى لان اللطافة منا صفة حادثة قائمة بنا وفيه جل شانه علمه الذى هو نفس
ذاته الحقة حادثة قائمة باعتبار نفوذه في جميع الاشياء والاختلاف بينهما لا يشتبه على ذى عقل واما الخبير اذا اريد
به سبحانه فالذى لا يعزب عنه شئ ولا يفوته ليس للتجربة ولا للاعتبار بالاشياء يعنى انه تعالى خبير بمعنى انه لا يعزب
عنه شئ من الاشياء ولا يغيب عنه امر من الامور وليس خبرته بالاشياء بعد عدم بعد شئ عنه مستندا الى التجربة والتكرار
ولا الى النظر والاعتبار وهو العبور من علم الى علم اخر وفيه اشارة الى ان علمه ليس بضرورى ولا نظرى فعند التجربة
والاعتبار علمان احدهما تجربى ضرورى والاخر اعتبارى نظرى وفي كتاب العيون فتفيد التجربة والاعتبار
علما ولولاهما ما علم اى لولا التجربة والاعتبار ما علم شيئا ضرورة ان انتفاء السبب يوجب انتفاء المسبب والمراد بالتجربة ما على طرق الاكتساب فيشمل طرق
الضرورة كلها ولما اشار الى ان علمه ليس بالتجربة والاعتبار بين ذلك واثبته بقوله لان من كان كذلك كان جاهلا
يعنى من استفاد علمه بالتجربة والاعتبار كان جاهلا قبلهما بالضرورة والله لم يزل خبيرا في مرتبة ذاته الحقة من كل
جهة خبيرا بما يخلق فهو غير متصف بالجهل اصلا فليس علمه مستفادا منهما والخبير من الناس المستخبر عن جهل المتعلم
لاستخبار السؤال عن الخبر ولعل المقصود انه يعتبر في مفهوم الخبير اذا اطلق على الناس زيادة الاعتبار
وهى الاتصاف بالخبير يعنى العلم بعد الطلب والتعلم من الغير مع جهل سابق ولا يبعد ان يكون الاستخبار

اشارة الى الطلب بالتجربة ونحوها والتعلم اشارة الى الطلب بالاعتبار فيكون فيه اشارة الى الاعتبار ماخذ العلم وطريقته في
هذا المفهوم وقد جمعنا الاسم واختلف المعنى لما عرفت ان خبره تعالى في مرتبة الذات بل هو بنفس الذات بلا استخبار
ولا تعلم ولا جهل سابق وخبرنا بعد مرتبة ذواتنا وبعد هذه الامور فافترقا وتباينا ولا يبعد ان يكون الخبير اخص
من العالم اما في الواجب فلانه عبارة عن العالم بدقايق الاشياء وحقايقها والعالم فيه اعم منه واما في غيره فلانه عبارة
من العالم من جهة التجربة والاعتبار ومن جانب التعلم والاستخبار على ان يكون هذه الامور في مفهومه وان كان
لا يخلو عنها وامانة الظاهر اعلم ان للظاهر ستة معان على ما يستفاد من سياق الحديث بعضها مختص بالخالق وبعضها
مختص بالخلق ومن هيهنا يظهر ان الاشتراك ليس للاجب الاسم الاول العالي المرتفع بمعنى الراكب فوق شيء
وهو من قولهم ظهر فلان السطح اذا علاه وحقيقته صار على ظهره كما صرح به في المغرب الثاني البارز بنفسه المعلوم
بحده وهو من قولهم ظهر فلان اذا خرج وبرز وهذان المعنيان مختصان بالخلق لاستحالة اتصاف الخالق بهما
الثالث الغالب على جميع الاشياء بالقهر والقدرة عليها من قولهم ظهر فلان على عدوه اذا غلبه الرابع البين وجوده
باثاره لكل احد من قولهم ظهر هذا الشيء اذا تبين وجوده باثاره الخامس العالم بجميع الاشياء بحيث لا يخفى عليه شيء
منها السادس المدبر لجميع الاشياء او لكل ما يرى منها ولكن هذين المعنيين ماخوذان من المعنى الثالث
لاعتبار الغلبة فيهما بالعلم والتدبير وهذه الاربعة مختصة به سبحانه ولاحظ هذا التفصيل اشار بقوله فليس
من اجل انه علا الاشياء بركوب فوقها وقعود عليها وتسنم لذراها سنام كل شيء اعلاه ومنه تسنمه واذا علاه
واسم الدخان اذا ارتفع والذرى بضم الذال المعجمة وكسرها جمع الذروة كذلك وهي اعلى الشيء وعوفوق ولكن
ذلك اي كونه ظاهرا او علوه على الاشياء لقهره ولغلبته الاشياء وقدرته عليها فمعنى الظاهر انه العالي على جميع الاشياء
بمعنى انه قاهر غالب قادر عليها فلا يعجزه ولا يفوته ولا تغلبه ولا يستعصي عليه كقول الرجل ظهرت على اعداي
اي غلبت عليهم واظهرني الله على خصمي اي غلبني عليه تغليبا لمجرد الفلج والغلبة الفلج بالفتح الظفر وقد فلج الرجل
على خصمه اذا غلب وافلجه الله عليه اذا جعله غالبا والاسم الفلج بالضم فكذا ظهور الله على الاشياء فظهوره ليس
ظهورا مكانيا حسيا بل هو قهره وغلبته على جميع الاشياء واستيلاؤه عليها بالايجاد والابقاء والافناء ووجه
اخر انه الظاهر لمن اراده اي الظاهر لكل من اراده بحججه الباهرة وبراهينه الظاهرة وشواهد اعلامه النيرة الدالة
على وجوده وثبوت ربوبيته وصحة وحدانيته اذ لا موجود الا وهو يشهد بوجوده ولا مخترع الا وهو يعرب
عن توحيده ولا يخفى عليه شيء هذا وجه اخر لظهوره للغير وهو ظهور الغير له بنفس ذاته الحقة التي
هي العلم بجميع الاشياء وقد عرفت انه من توابع الغلبة اذ فيه غلبته على الاشياء بنفوذ علمه فيها واحاطته بها
وانه مدبر لكل ما يرى على وفق الحكمة المقتضية للنظام الاكمل وهذا ايضا وجه اخر لظهوره غير ما ذكر وتابع

للغلبة

للغلبة كما اشرنا اليه وتخصيصه الرائي بالذكر باعتبار انه مناسب لوصفه تعالى بالظهور فاي ظاهر اظهر واوضح من الله
متفرع من الوجوه الاربعة او تعليل لها لانه لا تعدم صنعته حيث ما توجهت فهو الظاهر وجوده بعجايب تدبيره و
غرايب تقديره للمتفكرين والواضح بثبوته ووحدانيته بانشاء الاجرام العلوية وابداع الاجسام السفلية للناظرين
وفيك من اثاره ما يغنيك لان ما في الانسان من غرايب الصنع ولطايف التدبير يغنيه في معرفة صانعه من ساير
المبدعات العجيبة والمخترعات الغريبة والظاهر منا البارز بنفسه للناظرين وانما قال بنفسه لانه تعالى
ايضا بارز لكن بروزه بحججه واثاره والمعلوم لحده للحادين بمعنى المعلوم بشرح حقيقة ذاته وصفاته وبالعلم من
اطرافه ونهاياته والظاهر منا ايضا العالي على الشيء بالركوب عليه ولم يذكره اما للاقتصار مع الايماء اليه في صدر الكلام
او لان البارز بنفسه يصدق عليه ايضا فقد جمعنا الاسم ولم يجمعنا المعنى للتغاير والتخالف بين معنييه
في الموضعين لان ظهور الناس يحصل بمشاهدة العين او بتحديد العقل وتعيين الوصف لحده فظهوره تعالى
كما عرفت واما الباطن فليس على معنى الاستبطان للاشياء بان يغور فيها كغوص الغايص في الماء وغوص
بعض اجزاء الجسم في داخله على مقابلة ما في ظاهره وغور المتمكن ودخوله في مكانه فلا يصح ان يقال هو في كذا
على الحقيقة ولكن ذلك منه على استبطانه للاشياء علما وحفظا وتدبيرا يعني ان الاستبطان منه تعالى محمول
على استبطان كل واحد من علمه وحفظه وتربيته للاشياء الجلية والخفية ودخوله فيها وتعلقه بباطنها
كتعلقه بظاهرها فلا تفاوت بين التعلقين باعتبار كون المتعلق وظهوره اذ كل ما هو باطن بالقياس الينا
فهو ظاهر بالقياس اليه جل شانه ويقرب منه ما قيل ان الباطن هو اللطيف اذ المراد انه يعلم بواطن الامور
وان دقت ولطفت ولما اشار الى الباطن بمعنى العالم ببواطن الاشياء اشار الى ان ذلك متعارف في اللغة
والعرف دفعا لتوهم الانكار بقوله كقول القايل ابطنته على صيغة المتكلم وحده من باب الافعال يعني خبرته
وعلمت مكتوم سره فهم منه شيئان احدهما وهو ليس بمقصود هيهنا انه خبرته بمعنى علمته قال الجوهري
تقول من اين خبرت هذا الامر اي من اين علمت والاسم الخبر بالضم وهو العلم بالشيء والخبير العالم
والثاني وهو المقصود هيهنا لتكونه دليلا على ما سبق من ان ابطنته بمعنى علمته ولما كان هذا الكلام من
معدن الفصاحة والبلاغة [illegible] انه لم يثبت في اللغة ان ابطنته بمعنى علمته وانما الثابت ان بطنته
على صيغة المجرد بمعنى علمته ففي النهاية الاثيرية والصحاح بطنت هذا الامر عرفت باطنه ومنه الباطن
في صفة الله تعالى ولا حاجة الى ما قيل من ان الصيغة من المجرد والهمزة للاستفهام والتاء ضمير الخطاب
والباطن منا الغايب في الشيء المستتر المستخفي بحجاب المستتر بالشيء كاستتار الاجزاء الباطنة
للجسم بالاجزاء الظاهرة واستتار الجسم بالحجاب وامثال ذلك فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى اذ الباطن

فينا من جهة الاستتار والاحتجاب وهو سبحانه منزه عنهما وفيه سبحانه علمه بنفس ذاته المقدسة بباطن
جميع الاشياء وان دق وبعد عن الحواس ولا نتصف به وانما القاهر فليس على معنى علاج اى عمل ونصب واحتيال
مدافعة ونصب النصب بالتحريك التعب من نصب بالكسر نصبا اذا تعب والنصب محركة و بالفتح والسكون المعادات
من نصب لفلان بفتح العين اذا عاديته وبالضم والسكون الشر والبلاء ومنه قوله تعالى حكاية مسنى الشيطان
بنصب وعذاب واحتيال لعدارات ومكر في الصحاح مداولة الناس يهمز ولا يهمز وهي الملاجات والملاينة
وفي المغرب المداولة المخاطلة وبالهمزة مدافعة ذي الحق عن حقه والاحتيال والمكر متقاربان قال في الصحاح
المكر الاحتيال والخديعة ولا يبعد ان يقال الاحتيال هو استعمال الروية ولطف الحيلة لدفع ضرر الغير
عن نفسه والمكر استعمال الروية وارتكاب الخديعة لايصال الضرر الى الغير كما يقهر العباد بعضهم بعضا على
المعاني المذكورة والنقص منهم يعود عليها والقاهر يعود نقص بلا ان القاهرية على المعاني المذكورة ليست من
الصفات للذات تعلل ذات القاهر بل هي من العوارض التي يجوز انفكاكها عن المعروض لجواز ان يصير القاهر في وقت
ما لوقوع تدبيره على وفق مدعاه مقهورا في وقت اخر لعدم وقوع تدبيره على ذلك او لوقوع تدبير المقهور
على خلافه وغلبته على تدبير القاهر كما يشاهد ذلك من تدبيرات السلاطين بل من تدبيرات افراد
الناس في مقاصدهم ولكن ذلك اى معنى القاهر من الله تعالى على ان جميع ما خلق ملبس بالذل لفاعله ملبس
اسم مفعول من الالباس والذل فاعله وفيه استعارة مكنية وتخييلية بتشبيه الذل باللباس واثبات
الالباس له ولفظ ما لم يقع موقع الضمير للاشارة الى ما هو سبب لذل الجميع وقلة الامتناع لما اراد به القاهر
علة ان ايضاح انه عطف على الذل وعطفه محتمل وذل الخلايق لقاعلم القديم القاهر يعود الى خضوعهم في ذل الامكان تحت غلبته
واحتياجهم في اسر الحاجة الى كمال قدرته بحيث لا يقدرون على الامتناع لما اراد من ذواتهم وصفاتهم و
حياتهم ومقاديرهم وكمالاتهم ونفعهم وضرهم وخيرهم وشرهم للزوم حاجتهم في الذوات والصفات في جميع
الحالات اليه فهم ابدا في الامكان والافتقار من جميع الجهات بين يديه ولعل لفظ القلة اشارة الى
صدور الامتناع من بعضهم قليلا وفيما اراده منهم من افعالهم الاختيارية ولكن ليس ذلك لقهرهم وغلبتهم
عليه بل لانه تركهم على حالهم ولم يجبرهم تحقيقا لمعنى التكليف والاختيار لم يخرج منه طرفة عين ان يقول كن
فيكون الظاهر انه حال عن فاعله اى عن فاعل الدو ضمير منه راجع اليه وان يقول فاعل لم يخرج يعني لم يخرج
منه سبحانه في سلطانه على الخلق وقهره عليهم طرفة عين هذا الوصف اعني قوله كن فيكون وفيه اشارة
الى انه القاهر الذي لا يعود مقهورا ابدا بخلاف القاهر منا وانما قلنا الظاهر ذلك لانه يحتمل ان يكون حالا
عما ذكر ويكون فاعل لم يخرج ضمير راجعا اليه ويعود ضمير عنه الى القاهر ويحتمل ان يقول بدلا عن حين منه

يعني

معنى لم يخرج الفاعل وهو الله تعالى من كونه قاهرا على الخلق وعن ان يقول لكن فيكون طرفة عين وفيه ايضا اشارة
الى ما ذكر ويحتمل ايضا ان يكون خطابا من ضمير به او من مفعول خالق وضمير منه راجع الى الباس الذل الا
ان في بطلان يقول لما قبله خفاء بل قول بالتقدير اى ان يقول له يعني لم يخرج المخلوق من لباس الذل
في حدوث ذاته وصفاته ووجوده وبقائه ومن ان يقول الله تعالى له كن فيكون طرفة عين وفيه اشارة
الى ان الممكن في بقائه يحتاج اليه سبحانه وسر ذلك ما اشار اليه جماعة من المحققين منهم بهمنيار في التحصيل
من ان كل ممكن بالقياس الى ذاته باطل وبه تعالى حق كما يرشد اليه قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فهو
آنا فآنا محتاج الى ان يقول له الفاعل الحق كن ويفيض عليه الوجود بحيث لو امسك عنه هذا القول
والافاضة طرفة عين لعاد الى البطلان الذاتي والزوال الاصلي كما ان ضوء الشمس لو زال عن سطح
المستضيء لعاد الى الظلمة الاصلية والقاهر منا على ما ذكرت ووصفت فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى
كيف وقاهرنا ينادي بالعجز والنقصان وقاهره ينادي بكمال الغلبة والسلطان فسبحان من قهر الجبابرة
بالموت والنكال وغلب القياصرة بحد السيف والنضال وهكذا جميع الاسماء وان كنا لم نستجمعها كلها مثل
الرازق والبارئ والقدوس والقيوم وغير ذلك من الاسماء التي لم يقع التسمية بها في الخلق فقد يكتفى بالاعتبار
بما القينا اليك فان العاقل اللبيب يعرف في جميع اسمائه ما يليق به بالقياس الى ما ذكر ولو
وقعت التسمية بها في الخلق لعرف الفرق بين المعنيين والله عوننا وعوننا العون الظهير على الا
والجمع الاعوان في ارشادنا الى الحق وتوفيقنا لقبوله وفي تقديم الدعاء للمخاطب وعدم ضمه الى النفس القدسية
ثانيا تعطف به وايماء الى كمال القرب بينهم وبين شيعتهم التابعين لاقوالهم واعمالهم باب
تاويل الصمد لعل المراد بالتاويل هنا معنى التفسير وهو كشف معناه لا المعنى المصطلح وهو صرف اللفظ عن معناه
الظاهر الى ما هو اخفى منه علي بن محمد ومحمد بن الحسن عن سهل بن زياد عن محمد بن الوليد ولقبه شباب الصيرفي
محمد بن القاسم الجعفري من اولاد جعفر بن ابي طالب عليهم السلام ثقة جليل القدر قال قلت لابي جعفر عليه السلام
جعلت فداك ما الصمد قال السيد المصمود اليه في القليل والكثير سال عن شرح اسم الصمد فلذلك اجاب
عليه السلام بعنوان الشرح وذكر القلة والكثرة اشارة الى ان المعتبر في مفهوم الصمد هو كونه مرجوعا اليه في الحوائج كلها
قليلها وكثيرها صغيرها وكبيرها للتنبيه على ان الاحق بهذا الاسم هو الحق الغني عن الغير من كل وجه
وان اطلاقه على غيره انما هو على سبيل التجوز والاضافة اذ كل سيد سواه فهو في ربقة الحاجة الى
الغني فليس مصمودا اليه في الجميع عدة من اصحابنا عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن
الحسن السري عن جابر بن يزيد الجعفي قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن شيء من التوحيد فقال ان الله تبارك اسماؤه اى

نظهر من المعايب والنقايص كذا فسره عياض وقال القرطبي تباركت اسماؤه معناه كثرت صفات جلاله وعظمته التى
يدل على ما اشار بهذا الوصف الى فائدة وضع اسمائه تعالى وهي ان يدعوه الخلايق بها فى حصول جميع الحاجات وتعالى فى علو
كنهه ان يدركه احد سواه وكنه الشىء حقيقته التى هو بها هو وكمالا ثانى له فى الوجود الذاتى ولا كثرة له فى
ذاته وصفاته فذاته ليست بمتجزية ووجوده وصفاته ليست بزايدة ولم يفته شىء من الكمالات بل كل ما ينبغى له
فهو بالفعل وفى مرتبة ذاته توحيد بالتوحيد فى توحده اى تفرد بتوحيده فى حال تفرده بالوجود يعنى انه
كان فى الازل قبل ايجاد الخلق يوحد نفسه بلا مشارك ثم اجراه اى توحيده على خلقه بان فطرهم عليه او كلفهم
به فهو واحد بالمعنى المذكور صمد تصمد اليه جميع الخلايق فى جميع الحوائج قدوس طاهر من النقايص والعيوب
منزه من الاولاد والانداد وغيرها مما لا يليق به يعبده كل شىء ناظر الى الواحدية لان الواحدية المطلقة و
من المشاركة فى الوجود الذاتى يقتضيان عدم المشاركة فى العبادة فكل شىء يعبده لا معبود غيره ويصمد اليه
كل شىء ناظر الى الصمدية لان الصمد القصد وفعله من باب طلب ووسع كل شىء علما ناظر الى القدوسية لان القدس
يقتضى العلم بجميع الاشياء لئلا يلزم الجهل المنافى له فهذا اى ما ذكره من ان الصمد السيد المصمود اليه
فى القليل والكثير والظاهر ان هذا كلام المصنف رضى الله عنه هو المعنى الصحيح فى تاويل الصمد عرف المسند
اليه بالاشارة لزيادة التمييز والايضاح وعرف المسند بلام التعريف لقصد الحصر والى بضمير الفصل
لقصد المبالغة فيه وبهذا ايضا صرح بالجزء السلبى فقال لا ما ذهب اليه المشبهة ان تاويل الصمد المصمت
الذى لا جوف له لانهم لما رأوا ان الله تعالى صمد وان الصمد يطلق فى اللغة على المصمت الذى لا جوف
له اولوه به [illegible] الى توصيفه بانه مصمت والى تشبيهه بانه لا جوف له كالانسان ونحوه فلحقه التشبيه
لان فى الخلق ما هو بهذه الصفة فتاويل الصمد بذلك باطل لما اشار اليه بقوله لان ذلك اى تاويل
الصمد بهذا لا يكون الا من صفة الجسم الذى ليس له جوف وليس خالى الباطن والله جل ذكره متعال عن ذلك
اى عن ان يكون صمدا بهذا المعنى ويتصف بصفة الجسم ثم بالغ فى تعاليه عن ذلك بقوله هو اعظم واجل
من ان تقع الاوهام على صفته لان غاية مراحل الاوهام هى اواخر عالم الادراك ونهاية منازل الافهام
هى اواخر عالم الامكان وصفة الواجب بالذات خارجة من العالمين بمراحل غير معدودة ومنازل غير
محصورة او تدرك كنه عظمته لان عظمته تعالى لا تتناهى قدرا وعرفانا ولذلك كلما اخذ المتقرب
اليه فى البحر الزاخر من عظمته وعبر منزلا من منازلها ازدادت عظمته فى نفسه وعلم منها فوق ما علم
اولا وهكذا حتى يحل عقد يقينه بذلك ويبلغ الى غاية ما يتصور له من منازلها فينادى بالعجز عن معرفته
وقرابتها عظمته كما نطق به لسان سيد الانبياء واشرف الاوصياء صلى الله عليه وعليهما وعلى اولادهما

النجبا

النجباء ولو كان تاويل الصمد فى صفة الله تعالى المصمت الذى لا جوف له فاللازم المعهود لكان مخالفا لقوله تعالى
ليس كمثله شىء واللازم باطل فالملزوم مثله اشار الى بيان الملازمة بقوله لان ذلك من صفة الاجسام المصمتة
التى لا اجواف لها مثل الحجر والحديد وساير الاشياء المصمتة التى لا اجواف لها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
قوله مثل الحجر المعقول لها فى بعض كتب نسخة وفى بعضها اصل فان قلت لا شبهة فى انه تعالى شىء لا
جوف له وهو المراد بقول من قال انه المصمت الذى لا جوف له لا ما هو الظاهر منه اعنى الجسم المصمت
فان المصمت ما لا جوف له وهو يعم الجسم وغيره قلت هذا التوجيه لا يصح من جانب المشبهة لانهم
صرحوا بانه تعالى جسم نورى صمدى كما مر على ان الظاهر المتبادر من المصمت فى اللغة والعرف هو الجسم
الذى لا جوف له فلا يجوز وصفه تعالى به قطعا فاما ما جاء فى الاخبار من ذلك فالعالم عم اعلم بما قال
لم يرد بذلك ما هو المتبادر منه من انه جاء فى الاخبار تاويل الصمد بالمصمت الذى لا جوف له لانه خلاف
الواقع بل اراد به ما جاء فيها من تاويل الصمد بالشىء الذى لا جوف له مثل ما رواه الصدوق فى كتاب التوحيد
بالسند الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابى عبد الله عم قال قلت له ما الصمد قال الذى ليس بمجوف نقلنا بعض
الحديث وما رواه فيه ايضا بسنده عن الحسين بن على عليهما السلم انه قال الصمد الذى لا جوف له الحديث
وقوله رحمه الله فالعالم عليه السلم اعلم بما قال يشعر بان ظاهر هذا التاويل ليس بصحيح وذلك اما لانه بزعمه
يرجع الى التاويل بالمصمت الذى لا جوف له واما لانه لا يوافق اللغة واما لانه لا يظهر المقصد منه ووجه صحته
فى نفسه فان اراد الاول فهو ظاهر البطلان لظهور الفرق بين المصمت الذى لا جوف له وبين الشىء
الذى لا جوف له والاول جسم قطعا دون الثانى وان اراد الثانى فهو ايضا ظاهر البطلان لان هذا
التاويل على تقدير ان لا يكون معنى حقيقيا للصمد فى اللغة فلا مجاز لا اقل بان يكون معنى مجازيا والمجاز
يوافق اللغة قطعا على ان الصمد قد فسره على بن الحسين عليهما السلم بانه الذى لا شريك له ولا يؤده حفظ
شىء ولا يعزب عنه شىء وفسره زيد بن على بن الحسين ع بانه الذى اذا اراد شيئا قال له كن فيكون وبانه الذى
ابدع الاشياء فخلقها اضدادا واشكالا وازواجا وتفرد بالوحدة بلا ضد ولا شكل ولا مثل ولا ند وفسره
ابن الحنفية بانه القائم بنفسه الغنى عن غيره وفسره غيره بانه المتعالى عن الكون والفساد وبانه الذى لا يوصف
بالتغاير يظهر ذلك لمن نظر فى كتاب التوحيد ولم يقل احد ان هذه التاويلات ليست بصحيحة لانها لا
توافق اللغة وان اراد الثالث فاقول هذا التاويل له معنى صحيح ووجه ظاهر لان الجوف كما يطلق على فرجة
فى الباطن كذلك يطلق على الباطن وان لم يكن له فرجة كما اذا قيل هذا له جوف فاذا نفى الجوف عن
الصفات اللازمة للجسم فنفيه كناية عن نفى الجسمية عنه بعيد بل لا يبعد ان يكون هذا التاويل تنزيها له

غناء من التشبيه على الاطلاق وعن ان يكون له جزء ووجود وصفات زايدة وكمال بالقوة اذ كل ما كان له احد هذه الامور
كان له وجه عقلية وصف معنوى يستقر فيه وجه التشبيه والاجزاء والوجود والصفات واستعداد الكمال و
بالجملة فيه اشارة الى التوحيد المطلق ونفى التشبيه بشيء من مخلوقاته اذ كل مخلوق فهو ذو جوف ومفتقر بالذات
من الماهية والاجزاء والوجود والاستعداد وهذا الذى قاله ع ان الصمد هو السيد المصمود اليه هو معنى
صحيح موافق لقوله تعالى ليس كمثله شىء لان تفسير الصمد بهذا المعنى لا يوجب تشبيهه بخلقه بخلاف تفسيره
بالمصمت الذى لا جوف له او بالشىء الذى لا جوف له فانه يوجب تشبيهه بالاجسام المصمتة وهو مخالف لما
نطقت به الاية الكريمة وانت تعلم بان تفسيره بالصمت توجب ذلك دون تفسيره بالشىء الذى لا جوف له فانه
يوجب التوحيد المطلق والتنزيه التام والمصمود اليه المقصود فى اللغة لا المصمت الذى لا جوف له وفيه دفع
لتوهم حمل المصمود اليه على المصمت ثم استشهد لهذا بكلام البلغاء فقال قال ابو طالب فى بعض ما كان يمدح
به النبى صلعم من شعره بالجمرة القصوى اذا صمدوا لها يؤمون قذفا راسها بالجنادل الجملة بالفتح والسكون واحدة
جمرات المناسك وهى ثلث جمرات يرمين بالجمار والقصوى مؤنث الاقصى من القصو وهو البعد يقال
قصى المكان يقصو قصوا اى بعد ولعل المراد بها الجمرة العقبة يعنى قصدوا نحوها يمنى قصدوا الها يرمونها
بالجنادل جمع الجندل بسكون النون وهى الحجارة يعنى الحصاء الصغار التى تسمى بالجمار الحصا بالفتح والقصر جمع الحصات
والصغا بالكسر جمع الصغير والجمار بالكسر وهى الصغار من الاحجار جمع جمرة وبها سمو المواضع التى ترمى جمارا وجمرات
لما بينهما من الملابسة وقيل لتجمع ما هنالك من الحصا من تجمر القوم اذا اجتمعوا كذا فى المغرب وقال بعض شعراء
الجاهلية اى الفرق الجاهلية ما كنت احسب ان بيتا ظاهرا لله فى اكناف مكة يصمد يعنى يقصد الكنف بفتحتين الناصية
ولحسب بمعنى اظن من الحسبان بالكسر تقول حسبته صالحا احسبه من باب علم اى ظننته صالحا او بمعنى اعد من الحساب تقول
حسبته احسبه من باب طلب اذا عددته وقال ابن الزبرقان بكسر الزاء والراء بينهما باء موحدة ساكنة قال الجوهرى برقت
الثوب صفرته والزبرقان القمر والزبرقان ابن بدر الفزارى وقال ابو يوسف سمى الزبرقان لصفرة عمامته و
كان اسمه حصينا وقال صاحب المغرب الزبرقان لقب ابن بدر واسمه الحصين يعنى بالتصغير او حصن بكسر الحاء
والدرهم الزبرقانى درهم اسود كبير ولا نهيبة الاسيد صاحب مصمود اليه فى الحوائج ورهيبة على التصغير اسم
رجل وقال شداد بن معوية فى حذيفة بن بدر وعند ما قتله فى القتال علوته بحسام ثم قلت له خذها
حذيف فانت السيد الصمد علوته بحسام اى رفعت الحسام فوق راسه والحسام السيف القاطع وحسام السيف ايضا طرفه
الذى يضرب به وحذيف منادى مرخم بحذف الحذاة وخذها امر على سبيل التهكم وضمير التانيث راجع الى الحسام
باعتبار الضربة ونحوها ومثل هذا كثير فى كلام الفصحاء والبلغاء والله تعالى هو السيد الصمد الذى جميع الخلق من
الجن

والانى

والانى ذكرها على سبيل الاقتصار اولشدة احتياجهما اليه سبحانه والا فالملاىكة المقربون والخلايق والروحانيون ايضا
محتاجون اليه فى وجودهم وكمالاتهم اليه يصمدون فى الحوائج واليه يلجاؤن عند الشدايد ومنه يرجون الرخاء ودوام
النعماء اى النعماء الظاهرة والباطنة وتقديم الظرف فى المواضع الثلثة لقصد الحصر ليدفع منهم الشك بل الظاهر انه
تعليل وغاية لقوله اليه يلجئون فى الشدايد وكونه تعليلا للجميع بعيد وما ذكره من الجاء الجميع اليه مؤمنا
كان او كافرا امر يشهد عليه العقول ويحكم به التجربة ويدل عليه الخبر والاية اما المؤمن فظاهر واما الكافر
فلانه اذا وقع فى بلية او دخل فى مصيبة ولم يجد ملجا سواه ولم يلح فى دفعها الا اياه كما دل عليه حكاية مزمون
وقوله تعالى اذا مسكم الضر فى البحر ضل من تدعون الا اياه باب الحركة والانتقال من مكان الى مكان
ومن وضع الى وضع محمد بن ابى عبد الله عن محمد بن اسمعيل البرمكى عن على بن العباس الجراذينى بالراء المهملة
بعد الجيم المضمومة وبالذال المعجمة بعد الالف قبل الياء المثناة من تحت وبالنون قبل الياء رازى ضعيف
رمى بالغلو وغمز عليه عن الحسن بن راشد عن يعقوب بن جعفر الجعفرى عن ابى ابرهيم عليه السلم قال ذكر عنده
قوم يزعمون ان الله تعالى ينزل الى السماء الدنيا يعنى يزعمون ان له تعالى مكانا اعنى الامكنة وهو العرش
وقد ينزل عنه الى هذه السماء طلبا للقرب من اهل الارض ومنهم بما ارادوا نقل الابى فى كتاب اكمال الاكمال
عن بعض غلاة المجسمة انه نزل عند الوعظ من ادراج المنبر وقال هكذا ينزل تمثيلا لنزوله تعالى الله
من ذلك علوا كبيرا فقال ان الله لا ينزل من مكان الى مكان لتنزهه من المكان لان افتقاره الى المكان مستلزم
للنقصان وذلك ثم لا مكان ولا يحتاج فى امضاء ما اراد الى ان ينزل لدفع لما توهموه من احتياجه فى امضاء
ارادته الى تحصيل التقرب المكانى من العباد وعلل عدم احتياجه الى ذلك بقوله انما منظره اى مراقبته للاشياء
بالعلم والمحاطة فى القرب والبعد بالنظر الى عالم الحواس والاوهام وفيه رد لما اخترعته اوهام المبتدعة سواء اى فيما يتصور فيه القرب والبعد
من قرب بعض الاشياء اليه وبعد بعضها عنه حتى انه يحتاج الى النزول لتحصيل التقرب من البعيد وهذا
التقريب يندفع ما عسى ان يقال من ان قربيا انما هو بحسب علمه الذى لا يعزب عنه شىء وهو بهذا الاعتبار
اقرب من كل قريب فما الوجه لذكر البعد والحكم بالمساوات بينه وبين القرب لم يبعد منه قريب ولم يقرب
منه بعيد كما هو شان المتمكن المحتاج الى المكان فانه اذا انتقل من مكان الى اخر يبعد منه ما كان قريبا منه فى المكان
الاول ويقرب منه ما كان بعيدا ولم يحتج الى شىء بل يحتاج اليه فلم يحتج الى المكان والنزول لتحصيل القرب من
الغير واستعمال الحيلة فى امضاء المراد بل كل شىء يحتاج اليه من جميع الجهات وهو ذو الطول اى ذو المن و
الاعطاء لا اله الا هو العزيز الحكيم ذكر من هذه الاوصاف اعنى الطول على الاطلاق والوحدة المطلقة
والغلبة القاهرة والحكمة البالغة للتاكيد والتعليل لعدم احتياجه الى شىء من الاشياء بنحو من الانحاء

لان اعطاء وجود جميع الموجودات ولواحقه وتفرده بالالهية واتصافه بالغلبة على جميع الكاينات وبالحكمة البالغة والعلم بجميع الاشياء يقتضي عدم احتياجه الى شيء منها بالضرورة ولا يخفى ان ظاهر هذا الحديث وظاهر الحديث الاتي وبعد حديثين يدل على ان ما روى ان الله تعالى ينزل الى السماء الدنيا كذب وافتراء ويدل عليه ايضا انكار الرضا عليه السلام على ما روى عنه الصدوق في الفقيه وقد بالغ عليه السلام في الانكار حتى قال لعن الله المحرفين الكلم عن مواضعه والله ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك انما قال ان الله تبارك وتعالى ينزل ملكا الى السماء الدنيا كل ليلة في الثلث الاخير وليلة الجمعة في اول الليل الحديث ولكن روى المصنف في باب فضل يوم الجمعة وليلته من هذا الكتاب بسنده عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان استطعت ان تحييها يعني ليلة الجمعة بالصلوة والدعاء فافعل فان ربك ينزل في اول ليلة الجمعة الى السماء الدنيا الحديث وقد اخذنا موضع الحاجة وفي طريق العامة روايات متعددة مذكورة في كتاب مسلم على انه تعالى ينزل في كل ليلة الا ان في بعض الروايات انه ينزل حين الثلث الاخير وفي بعضها بعد انقضاء الثلث الاول وفي بعضها بعد انقضاء الشطر الاول او ثلثيه واذ قد ثبت بالعقل والنقل منا ومن اكثر العامة استحالة الجسمية والحركة والانتقال عنه تعالى وجب التاويل في هذه الاخبار على تقدير صحتها وعدم تحريفها وقد اختلف فيه فقيل المضاف محذوف اي فان ملك ربك ينزل وقيل المفعول محذوف والتقدير فان ربك ينزل ملكا والانزال وقيل هو استعارة وتمثيل التقريب بالداعي واجابة دعائهم وعبر بذلك القصد فهاهم القرب وقيل النزول بمعنى الاقبال على الشيء فهو كناية على اقباله تعالى على المؤمنين وفعل معهم بظهر به لطفه بهم والاحسان مما ذهب اليه بعض العلماء وفي هذا زيادة تحقيق انشاء الله ولما اشار الى انه تعالى لا يحتاج الى ما توهموه من النزول اشار الى ما يرد عليهم من المفاسد بقوله اما قول الواصفين له بصفات خلقه انه ينزل تبارك وتعالى فانما يقول ذلك من ينسبه الى نقص او زيادة لان تلك الحركة ان كان من صفات كماله لم تكن له قبل وكانت بالقوة لزم القول بزيادة في صفاته زايدة على صفات كماله وكلاهما محال وايضا الحركة الاينية من لوازم الجسم القابل للزيادة والنقصان وكل متحرك محتاج الى من يحركه ان كانت الحركة قسرية او يتحرك به وان كانت ارادية او طبيعية من العطف منافية يمكن دفعها بتعدد الموصول اي ما يتحرك به او يجعل من تامله لغير العاقل على سبيل التغليب فمن ظن بالله الظنون اي الانواع من الظن هلك هلكوا لا هديا وغير وعيد لمن شك في ذات الواجب وصفاته بظنه ورايه فان ظنون العباد مختلفة واراؤهم متباينة فربما يظنون بجناب الحق ما لا يليق به فيهلكون ويهلكون الا ما ظنوه فاحذروا اي احترزوا في صفاته من ان تقفوا له على حد تحدونه عنه تعالى ويمنعكم من التقرب به والوصول اليه لحن وبنا استيناف لبيان الوقوف

اوحال

اوحال من فاعل تقفوا بنقص او زيادة في صفاته التي لا يلحقها التحديد ولا يعرضها التعيين او تحريك اي بتحريك الغير له او بتحركه بطبعه او بارادته او زوال اي بعدم وفناء او بتغير من وصف الى وصف او اوتحرك م
استنزال اي نزول من مكان الى مكان او طلبه او انزال الغير اياه او نهوض من مكان بقيامه على ساق كنهوضنا عن مكاننا وقيامنا فيه على سوق او قعود في مكان مثل قعودنا في امكنتنا فان الله جل وعز عن صفة الواصفين ونعت الناعتين وتوهم المتوهمين لتعاليه عن مدارك الوهم والحواس وتباعده عن منازل العقل والقياس فلا يجوز للوهم تكييف صفة من صفاته ولا للعقل تحديد شيء من حقيقة ذاته والصفة مصدر تقول تقيبين م
وصفت الشيء اصفه وصفا وصفة والهاء عوض من الواو والنعت مصدر بمعنى الصفة تقول نعت الشيء نعتا اذا وصفته والعطف للتفسير والتاكيد ويحتمل تخصيص الصفة بصفة الذات وتخصيص النعت بصفة الفعل وتوكل على العزيز الرحيم اي توكل في الحذر عما لا ينبغي له او في جميع الامور على عزيز يغلب الاشياء ويقهر الاعداء ويرحم الاولياء وينصر الاحباء الذي يراك حين تقوم الى التهجد او الى الخيرات او الى الامور كلها وفيه نوع من التحذير عما لا يليق به وتقلبك في الساجدين اي ترددك وحركاتك فيما بين المصلين بالقيام والقعود والركوع والسجود وفي اقتباس الاية اشارة الى انه تعالى لا ينال الا بالتوكل عليه والتمسك به والرجوع اليه والى الكامل في التوكل وهو انه عالم بجميع الاحوال قادر على جميع الاشياء وناصر للاولياء والى غاية التوكل عليه في المعرفة والهداية وهي القيام بطاعة والجد في عبادته وعنه رفعه عن الحسن بن راشد عن يعقوب بن جعفر عن ابي ابراهيم عليه السلام انه قال لا اقول انه قايم بالمعنى المتعارف من القيام وهو القيام على ساق فاذيله على مكانه الظاهر من المكان معناه المعروف ولما كان القول بقيامه على ساق مثل البشر مستلزما للقول بزواله عن مكانه اشار بنفي اللازم الى نفي الملزوم تنزيها له عن ذلك وانما قلنا الظاهر ذلك لانه يحتمل ان يراد بمكانه مكانته الحقة ومرتبته القدسية اي فازيله عن مرتبته الحقة القدسية الثابتة له لان القيام على ساق ينافي تلك المرتبة فالقول به مستلزم لازالتها عنه وفي بعض النسخ عن مكان بدون الضمير وهو يويد الاول ولا احده بمكان يكون فيه كما حده طايفة من المبتدعة حيث قالوا هو جالس في العرش محدود به وفي قوله يكون فيه اشارة الى انه حاضر في كل مكان لا بان يكون مستقرا فيه بل بالعلم والاحاطة ولا احده ان يتحرك اي بان يتحرك على حذف الجار وحذفه مع ان وان قياسي في شيء من الاركان والجوارح بان يتحرك راسه او يمينه او يساره او غيرها كما يشاهد مثل ذلك في الانسان لقصد الاشارة وغيرها وذلك لتنزهه تعالى من الحركة والامكان والجوارح وغيرها من خواص الجسم والعطف للتفسير ويحتمل ان يراد بالاركان الاعضاء الباطنة والجوارح الاعضاء الظاهرة ويحتمل ايضا ان يراد بالاركان النواحي والجوانب اي لا اصفه

بان يتحرك مثلا من السماء الى الارض وبالعكس الى المغرب بالعكس ولا احد بلفظ يشق فم الشق بالكسر الناحية
والمشقة ومنه قوله تعالى لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس وبالفتح الفرجة والصدع مثل ما يوجد في اليد والرجل يعني لا احد بلفظ
خارج من ناحية الفم او من شقته او من انفراجه وانفتاحه وتقييد اللفظ بذلك للتوضيح والتفسير لان اللفظ كما هو
عبارة عن الكلمة الخارجة من آلة النطق وهي الفم واللسان والشفة والحنجرة يطلق مجازا باذن الشارع باطلاقه عليه
ثم يجوز ان يقال له تلفظ كما ذكر في الكلام كون دلالته على الالة المذكورة اقوى من دلالة الكلام عليها
كلام ولكن كما قال عز كن فيكون بمشيته اي ولكن اقول وانما لما قال الله تعالى اذا اراد وجود شيء لما فيه من الحكمة
والمصلحة يقول له كن فيكون ذلك الشيء بمجرد مشيته من غير لفظ ولا صوت على نهاية سرعة الاجابة امره بقوله
كن عبارة عن حكمه بالوجود وارادته اياه وفعله فيكون اشارة الى معجوب ترتب الوجود من غير مهلة من
غير تردد في نفسه اي من غير تفكر ونظر ليعلم وجه المصالح والمفاسد لان ذلك من توابع الجهل والنقص
في العلم صمد اي فرد في الوجود والوجوب والقدرة والايجاد والحفظ لم يحتج الى شريك يذكر له من التركيب
او الادكار ما كان وهو حقايق الممكنات ووجودها وآثارها يعني لم يحتج في اصل الايجاد ولا في حفظ الموجودات
الى من تذكيره وينبهه على النسيان والغفلة ولا يفتح له ابواب علمه يفتح عطف على يذكر ولا لتاكيد النفي
يعني لم يحتج الى شريك يفتح ابواب العلم ويعلمه ما لم يعلم انه لا يعرض لعلمه تغير وتجدد وزيادة ونقصان بل له
كمال محيط بتفاصيل الاشياء ازلا وابدا وبالجملة الشركة بين الاثنين اما لعدم قدرة لاحدهما على دفع الامر
او احتياج كل واحد منهما الى الاستعانة بالاخر في التدبير وكلاهما على الله سبحانه محال وعنه عن محمد بن ابي
عبد الله لعله الضمير راجع الى ظاهر وقيل هو راجع الى محمد بن ابي عبد الله مثل السابق وقوله عن محمد بن ابي
عبد الله بدل القول عنه وبيان له او راجع الى المصر والكلام من تلامذته عن محمد بن اسمعيل عن داود بن
عبد الله لم يذكره العلامة في الخلاصة وقيل هو ابو سليمان داود بن عبد الله النهدي روى عن القسم
حمزة بن القاسم العلوي عن محمد بن اسمعيل البرمكي عنه عن عمرو بن محمد قيل هو عمر بن محمد الاسدي من رجال
الكاظم عليه السلام عن عيسى بن يونس لم يذكره العلامة في الخلاصة وقيل هو عيسى بن يونس بن عيسى بن حميد
الشاكري الكوفي من رجال الصادق عليه السلام وفي بعض النسخ عن عمرو عن محمد بن عيسى بن يونس بلفظ عن عمرو
بدل وابن بلفظ ابن بعد محمد بدل عن وعمرو هو عمرو بن عثمان الثقفي الخزاز قال قال ابن ابي العوجاء
لابي عبد الله عليه السلام في بعض ما كان يحاوره المحاورة المجادلة والتحاور التجاوب يقال كلمته فما احار الي
جوابا اي ما رد جوابا واستحار اي استنطقه ذكرت الله فاحلت على غايب وتلك المحاورة ما نقله الشيخ
الطبرسي في كتاب الاحتجاج من ابن ابي العوجاء قدم مكة متمردا وانكارا على من يحج فاتى ابا عبد الله عليه السلام

مجي

فجلس اليه في جماعة من نظرائه فقال يا ابا عبد الله ان المجالس بالامانات ولا بد لكل من به سعال ان يسعل افتاذن
في الكلام فقال تكلم فقال الى كم تدوسون هذا البيدر وتلوذون بهذا الحجر وتعبدون هذا البيت المرفوع
بالطوب والمدر وتهرولون حوله هرولة البعير اذا نفر من فكر في هذا علم ان هذا فعل اسسه غير حكيم ولا ذي
نظر فقل فانك راس هذا الامر وسنامه وابوك اسه ونظامه فقال ابو عبد الله عليه السلام ان من اضله الله
واعمى قلبه استوخم الحق ولم يستعذبه وصار الشيطان وليه وربه يورده مناهل الهلكة ثم لا يصدره وهذا بيت
استعبد الله به عباده ليختبر طاعتهم في اتيانه فحثهم على تعظيمه وزيارته وجعله محل انبيائه وقبلة
للمصلين له فهو شعبة من رضوانه وطريق يؤدي الى غفرانه منصوب على استواء الكمال ومجتمع العظمة و
الجلال خلقه الله قبل دحو الارض بالفي عام فاحق من اطيع فيما امر وانتهى عما نهى عنه وزجر الله المنشي للارو
اح والصور فقال ابن ابي العوجاء ذكرت الله فاحلت على غايب فقال ابو عبد الله عليه السلام ويلك كيف يكون غايبا
من هو مع خلقه شاهد واليهم اقرب من حبل الوريد اي كيف يكون غايبا وهو اقرب
اليهم من حبل الوريد وهذا مثل لكمال القرب ومعنى التفضيل ظاهر لان الوريد كل شخص يكون قريبا
ببعضه دون بعض وقربه تعالى للكل بالعلم والاحاطة كانت نسبته الى الجميع بالسواء والحبل العرق
والاضافة للبيان والوريد عرق تزعم العرب انه من الوتين وهما وريدان تكتنفان صفحتي
العنق مما يلي مقدمه ينتفخان عند الغضب ويتصل بالوتين يرد الى من الراس يسمع كلامهم وان كان
خفيا فانه يسمع من الكلام ما اظهره المتكلم وابداه وما اسره واخفاه ويرى اشخاصهم بذاته التي تنكشف
لها كمال المبصرات ويظهر الاسرار والخفيات فهو يشاهدها ويحصيها لا يغيب عنه ما اختفت ويعلم
اسرارهم فانه يعلم السر واخفى ويعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور فقال ابن ابي العوجاء اهو في كل مكان
الاستفهام للانكار بما دل عليه قوله عليه السلام هو مع خلقه شاهد فانه دل على انه حاضر في كل مكان اليس
اذا كان في السماء كيف يكون في الارض اي لا يكون في الارض اورد النفي بصورة مع الرمز اليه لا كيف
هنا للانكار لغرض من الاغراض كترك التصريح بالمخالفة اعتقاد المخاطب واذا كان في الارض كيف
يكون في السماء اي لا يكون في السماء والاستفهام في قوله اليس اما للانكار الاستدلال او لحمله عليه السلام على الا
بمضمون الشرطيتين وهو الاقرار بانه اذا كان في السماء لا يكون في الارض واذا كان في الارض
لا يكون في السماء اليس رد عليه ان هذا مناف لكونه مع خلقه فقال ابو عبد الله عليه السلام توضيحا للنقص
وتبيينا بضعف عاقلته انما نعتك في وصف الباري اذا وصفت بقولك هو اذا كان في مكان لا
يكون في مكان آخر المخلوق الذي اذا انتقل من مكان كان مستقرا فيه بالحركة اشتغل به مكان آخر

انتقل اليه وخلا منه مكان انتقل منه فلا يدرى في المكان الذي صار اليه ما حدث في المكان الذي كان فيه لبعده عنه و
نضوره علمه بالوقايع والحوادث الا بالحواس والحواس لا تدرك الا ما يحضرها فاما الله العظيم الشان الشان
والحال والمراد به هنا اوصافه الكاملة الملك الديان الملك لجميع اصناف الموجودات كلها والملك من اسمائه تعالى لانه
مالكها والدين الجزاء والديان من اسمائه تعالى لانه يدين العباد اي يجزيهم باعمالهم فلا يخلو منه مكان لانه لا
يخلو مكان من علمه لتعلقه بجميع الاشياء وعلمه عين ذاته فلا يخلو منه مكان ولا يشتغل به مكان لاستحالة اشتغاله
بالجسم المالي لاستحالة الجسمية عليه ولانه قبل حدوث المكان كان بلا مكان فهو ابدا كذلك لامتناع تغييره وايضا
تغيره شانه على الاطلاق وافتقار جميع ما سواه اليه ينافي افتقاره الى المكان ولا يكون الى مكان اقرب منه الى مكان
اي لا يكون هو بالقياس الى مكان اقرب منه بالقياس الى مكان آخر والمقصود انه قريب من جميع الامكنة
سواء اذ قربه بعلمه الذي لا يغيب عنه شيء فهو بعلمه قريب من الامكنة كلها قربا متساويا لامتناع تحقق الاختلاف
والزيادة والنقصان والشدة والضعف في علمه علي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى قال كتبت الى ابي الحسن
جعلني الله فداك يا سيدي قد روي لنا ان الله في موضع دون موضع ليس المراد انه يسير في ملكه وانه في كل
آن في موضع منه بل المراد انه في موضع مخصوص لشرف ذلك الموضع وعلو مكانه بشرف اليه وقوله على العرش استوى
فانه يدل القول في موضع والعرش محيط لجميع الاجسام مع ما يتعلق بها من النفوس العالية والسافلة والعقول
المقدسة والانوار المطهرة يعلى ادناس عالم الطبيعة وانه ينزل كل ليلة في النصف الاخير من الليل الى السماء الدنيا
ليزداد قربه بالعالم السفلي لغرض من الاغراض وروي انه ينزل عشية عرفة يعني الى السماء الدنيا على الظاهر و
لعل المراد بعشية عرفة ما بعد الزوال الى الغروب ويحتمل ايضا وقت الغروب ثم يرجع الى موضعه الاصلي وهو
العرش فقال بعض مواليك في ذلك اي في انكار ذلك المروي وتكذيبه اذا كان في موضع دون موضع فقد
يلاقيه الهواء ويتكنف عليه تكنفه واكتنفه اي احاط به ولعل التعدية بعلى لتضمين معنى الاستيلاء والهواء جسم
دقيق يتشكل بسهولة بشكل ظاهر ما لاقاه ويتكنف على كل شيء بقدره اي بمقداره بلا زيادة ولا نقصان لا
ستحالة الخلاء والتداخل فكيف يتكنف عليه جل ثناؤه على هذا المثال الموجب لتحديده وتشبيهه بالخلق فوقع عليه السلام
من غير تكذيب المروي بل مع الاشعار بتصديقه علم بذلك عنده اي علم ذلك المذكور من الاية والرواية
عنده تعالى لانه من المتشابهات التي لا يستقل بتاويلها عقول البشر ولا يعلمها الا الله والراسخون في العلم بتوقيف
الهي وهو المقدر له بما هو احسن تقديرا والمفسر له بما هو اتقن تفسيرا والمعبر عنه بما هو افضل تعبيرا با
لوحي للانبياء والالهام للاوصياء اما الاية فينبغي تاويلها في الاخبار الاتية واما الرواية فقد اولت بان
المراد انه ينزل ملك بامر ربه فاعطى الاجر بحكم المامور ومثل هذا التاويل في الايات والروايات غير

قليل

قليل ثم اشار الى انه ليس له موضع دون موضع ولا اختصاص له بمكان دون مكان لئلا يلزم تحيز الهواء ولا يحيط
به ولا يقع التشبيه كما ذكره بعض الموالي بقوله واعلم انه اذا كان في السماء الدنيا فهو كما هو على العرش بناء بذلك
على نفي التحيز عنه وعدم الظرفية له اذ من كان نسبته الى جميع الامكنة سواء لا يكون له مكان لاستحالة ذلك
في المتحيز والاشياء كلها له سواء علما وقدرة وملكا واحاطة يريد بذلك على ان كونه فيهما ليس الا بعلمه المحيط
بهما وصيانة قدرته عليهما ونفاذ حكمه فيهما واحاطة تصرفه بهما فان خطر ببالك شيء فانظر الى عقلك
اللطيف فانه اذا لم يكن له مع تدبره بجميع الحجاز موضع معين تقول هو هناك دون غيره من المواضع
فجناب الحق المقدس منها اولى بعدم الحاجة الى مكان معين وعنه محمد بن جعفر الكوفي عن محمد بن عيسى مثله
اي مثل هذا الحديث في السؤال والجواب بلا تفاوت وفي قوله عطف على الحركة والانتقال عطف من كلام المص
كما انه عنوان ابواب الكتاب اي باب الحركة والانتقال وفي تفسير قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلثة الا
هو رابعهم اي يجعلهم اربعة من حيث انه يشاركهم في الاطلاع عليها والنجوى اسم من النجو وهو السر بين
اثنين يقال نجوته نجوا اي ساررته قيل انما ذكر الثلثة دون الاثنين مع ان الاثنين اول عدد يقع
فيه التناجي لان الله وتر يحب الوتر والثلثة اول الاوتار التي يقع فيه التناجي ولذلك قال بعده و
لا خمسة الا هو سادسهم ثم عمم لدفع توهم الاختصاص بقوله ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم
فقال عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن يعقوب بن يزيد عن ابن ابي عمير عن عمر بن اذينة
عن ابي عبد الله عليه السلام في قوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم قيل لتوضيح
امر الاستثناء ان النجوى مأول بالمتناجين وثلثة صفة لها وقيل غير ذلك فقال عليه السلام هو واحد واحدي الذات ليس
له شريك ولا نظير ولا اجزاء مادي ولا صوري لا ذهنا ولا خارجا فليست وحدته وحدة عددية بان يكون تعالى
شانه مبدأ لكثرة معادلها معدود من جملتها فيزيد العدد باضافته تعالى اليه وينقص باسقاطه منه ولا الكم
داخلة في الكم المنفصل موصوفا بالعرض باين من خلقه ليس بينه وبينهم مشابهة بوجه من الوجوه ولا مشاركة
في امر من الامور وبذلك وصف نفسه كما قال ليس كمثله شيء وقال ولم يكن له كفوا احد الى غير ذلك من
الايات الدالة على التنزيه والمباينة على الاطلاق وهو بكل شيء محيط بالاشراف لا بالمقدار لتعاليه
عنه والمراد بالاشراف الاطلاع عليه على وجه الاستعلاء من قولهم اشرفت عليه اذا اطلعت عليه من فوق و
بالاحاطة والقدرة اي باحاطة علمه وقدرته بجميع الاشياء لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات و
لا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر بالاحاطة بالعلم لا بالذات يعني ان عدم بعد شيء من
الاشياء عنه باعتبار احاطة علمه لا باعتبار حصول ذاته في مكان قريب من مكانه لان الاماكن

لحدوثه لكن بحاصد وحد ابعه واذا كان بالذات لزمها الحواية ضمير التانيث في لزمها للذات وفي كتاب التوحيد
للصدوق وتزميه بتذكير الضمير يعني اذا كان عدم بعد شيء عنه باعتبار حصول ذاته تع في مكان قريب منه لزم
احتواء المكان عليه وكونه فيما يحيط بحدود ابعه لكل واحد مقابل النظير والتحال فقد دل هذا الحديث على ان قوله
تع الا هو رابعهم ليس معناه انه رابع الثلثة بالعدد ومصيرها اربعة بضم الواحد العددي الذي هو هو اليها
لما هو المعتبر في مرتبة الاعداد باعتبار التصيير لتقدسه عن ان يكون واحدا عدديا مبدأ المراتب الاعداد
معدودا من جملة احاد العدد بل معناه انه تع رابع كل ثلثة بمعية العلم والاحاطة الواحدة بالنسبة الى جميع الاشياء
المغايرة للمعية الذاتية التي هي المعية المكانية والزمانية في قوله الرحمن على العرش استوى هذا مثل ما مر الا
انه ترك العاطف هنا يعني هذا الباب ايضا في تفسير هذه الاية علي بن محمد ومحمد بن الحسن عن سهل بن
زياد عن الحسن بن موسى الخشاب عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع انه سئل عن قول الله تع الرحمن
على العرش استوى فقال استوى على كل شيء اي استولى عليه بالقدرة والغلبة واستوت نسبته اليه
بالعلم والاحاطة فان الاستواء مشتمل على هذين المعنيين فعلى الاول ضمير استوى يعود الى الرحمن والعرش
اما العلم او الجسم المحيط بجميع الاشياء وعلى الاستعلاء وكذا على الثاني مع احتمال عود الضمير الى العرش ان اريد
به العلم فليس شيء اقرب اليه من شيء متفرع على السابق لضرورة انه اذا تساوت نسبته الى كل شيء بالعلم
المحيط كان قرب كل شيء منه مثل قرب الاخر بلا تفاوت وقد اول هذه الاية وامثالها اكثر العامة
فاعلين عن الخلف المسلوك الاشر دمة فلسلوك في تاويل ما يوهم انه تعالى في مكان او في جهة مثل قوله تع
أأمنتم من في السماء وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى فمنهم من اول في بعض وجعل على الاستيلاء
او الاستعلاء ومنهم من توقف في التاويل وفوض امره الى الله والتوقف في التاويل غير مشكك بالوجد
والاجهل بالموجود فلا يقدح بالتوحيد بل هو حقيقته والتمسك بالاية الدالة على التنزيه الكلي وهي
قوله تع ليس كمثله شيء عصمة لمن وفقه الله تعالى للرشاد والهداية وبهذا الاسناد عن سهل عن الحسن
بن محبوب عن محمد بن مارد ان ابا عبد الله ع سئل عن قول الله عز وجل الرحمن على العرش استوى
فقال استوى من كل شيء فليس شيء اقرب اليه من شيء اذ قربه باعتبار علمه الذي لا تفاوت فيه
اصلا والاشياء كبيرها وصغيرها سواء في تعلق علمه بها قال الصدوق رحمه الله في كتاب الاعتقادات
اعتقادنا في العرش انه جملة جميع الخلق والعرش في وجه اخر هو العلم ونقل هذا الحديث بعينه والظاهر
انه رحمه الله نقله استشهادا لتفسير العرش بالعلم وتصريح بذلك من تصدى لشرح كلامه حيث
قال يعني بقوله ع استوى من كل شيء انه استوى نسبة العرش من كل شيء فليس شيء من الاشياء اقرب

الى عرشه

الى عرشه من شيء اخر ومن البين ان العرش على هذا التقدير عبارة عن علمه الكامل الذي نسبته الى جميع الاشياء
على السوية لا عن الجسم المحيط بجميع الخلق هذا نقل كلامه بالمعنى كلامه فان من قال هذا الاستشهاد
انما يتم لو رجع ضمير استوى الى العرش واما ان رجع الى الرحمن ويكون استوى خبرا بعد خبر او حالا
عن فاعل الظرف بتقدير قد فيجوز ان يراد بالعرش كلا المعنيين وعلى التقديرين كلمة على
للاستيلاء والاستعلاء فلا تفيد الاية تشبيهه تعالى بالجسم واستقراره في المكان كما زعمه المجسمة
وعنه عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان بن يحيى عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا
عبد الله ع عن قول الله تع الرحمن على العرش استوى فقال استوى في كل شيء اي استوى نسبته
الى كل شيء علما وانما ذكر لفظة في للاشعار بان علمه نافذ في بواطن الاشياء كلها فليس شيء اقرب
اليه من شيء نفي اقربية شيء من الاشياء يستلزم نفي ابعدية شيء من الاشياء ايضا فيلزم من ذلك
تساوي جميع الاشياء بالنسبة اليه فقوله لم يبعد منه بعيد ولم يقرب منه قريب تاكيد لما قبله ولذا
ترك العاطف ومعنى هذا القول نفي ان يكون شيء بعيدا منه وشيء قريبا منه لا نفي البعد عن
البعيد والقرب عن القريب نفي البعيد والقريب ضرورة انه لو كان هناك قريب وبعيد لم
يكن البعد والقرب منفيين استوى في كل شيء هذا من باب ذكر النتيجة بعد المقدمات ان
كانت الفاء الداخلة على ليس للتعليل ومن باب ختم الكلام بما يرجع الى ما ذكر في السابق
مفصلا ان كانت الفاء للتفريع او التفصيل وهذا من المحسنات البديعية عند علماء العربية
وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن عاصم
بن حميد بضم الحاء عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال من زعم ان الله من شيء اي من مادة او
من اجزاء بان يزعم انه ذو مادة او ذو اجزاء او من اصل له مدخل في وجوده كالابوين او من
مبدأ مفيض لوجوده كالفاعل او في شيء كالصفة في الموصوف والصورة في المادة والعرض
في الموضوع والحال في المحل والجسم والهواء المحيط به والمظروف في الظرف او على شيء بالاستقرار
فيه والاعتماد عليه كالملك على السرير والراكب والسقف على الجدران والجسم على المكان او لا با
الاستقرار والاعتماد كالهواء على الماء والسماء على الهواء فقد كفر حيث وصفه بصفات المخلوقين
وانكر وجوده لان ما اعتقده ليس باله العالمين قلت فسر لي قال اعني بالحواية من الشيء له او
بامساك له او من شيء سبقه الاول ناظر الى قوله في شيء والثاني الى قوله على شيء والثالث
الى قوله من شيء فالنشر على غير ترتيب اللف وفيه كسر للاحكام الوهمية في وصف الباري كان

الوهم لالفه بالمحسوسات وانسه بالممكنات ويتوهم ان لكل شيء من شيء او في شيء او على شيء فنبه عليه السلام ان ذاته تعالت
عن ذوات المخلوقات وصفاته تقدست عن صفات المحسوسات وراء ما تجده هذه العقول المتلبسة بحجب
الاوهام بخلاف ما تستانسه هذه النفوس والاوهام وفي رواية اخرى من زعم ان الله من شيء فقد جعله
محدثا لان كل من كان من شيء فقد افتقر في وجوده الى ذلك الشيء وكل من افتقر في وجوده الى شيء فهو محدث
مخلوق ومن زعم انه في شيء فقد جعله محصورا بذلك الشيء محويا به فيكون له انقطاع وانتهاء وكل ذلك من
لواحق الامور الزمانية والمكانية والمادية وقد ثبت امتناع كونه تعالى زمانيا ومكانيا وماديا و
ومن زعم انه على شيء فقد جعله محمولا وكل محمول يفتقر الى الحامل لحمله وكل مفتقر ممكن ولا شيء من الممكن
بواجب لذاته وبالجملة هذه الامور من سمات المخلوقات وصفات المصنوعات فمن وصفه تعالى
بشيء منها فقد جعله مماثلا لخلقه تعالى الله الذي ليس كمثله شيء في قوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض
اله هذا ايضا مثل ما مر كلام المص كسائر العنوانات والظرف متعلق باله والراجع الى الموصول مبتدا
محذوف اي هو اله في السماء وانما حذف لطول الصلة بمتعلق الخبر والعطف عليه ولو جعل اله مبتدا و
الظرف خبره بقي الموصول بلا عائد كذا ذكره بعض المفسرين علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام
بن الحكم قال قال ابو شاكر الديصاني لعنه الله ان في القران اية هي قوة لنا قلت
وما هي فقال وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله فهناك الهان احدهما في السماء وهو النور المعبر عنه بيزدان
والاخر في الارض وهو المعبر عنه باهرمن فلم ادر بما اجيبه فحججت بفتح الحاء اي ذهبت الى مكة وفعلت
افعال الحج ويجوز ضم الحاء على صيغة المجهول بمعنى صرت محجوجا مغلوبا بالالزام فخبرت بتشديد الباء
بمعنى اخبرت ابا عبد الله ع فقال هذا كلام زنديق خبيث هذا اخبار بالغيب ان كان هشام اخبره
بمضمون الاية فقط وتصديق لقوله ان كان اخبره بمناظرة الديصاني اذا رجعت اليه فقل له ما اسمك
بالكوفة فانه يقول فلان فقل له ما اسمك بالبصرة بحركات الباء والفتح افصح واشهر فانه يقول فلان
المقصود منه اشارة الى الجواب بان تسمية شخص في البلاد المتعددة والاماكن المختلفة لا يوجب تعدده
فلذلك قال فقل كذلك الله ربنا في السماء اله وفي الارض اله وفي البحار اله وفي القفار اله وفي
كل مكان اله ولا يوجب ذلك تعدد الاله والجواب واضح الدلالة على المقصود لان كونه تعالى الها
امر يلحقه بالنظر الى اهل السماء والارض باهلهما واستعباده وجريان الوهيته واستحقاق عبادته
عليهم فعند ذلك نادى الرب العظيم بهذا الكلام الكريم الحق لنفي الالهة السماوية والارضية التي يعتقدها المشركون
بان عبر عن ذاته المقدسة بهو الدال على هويته المطلقة التي هي محض الوجود الحق الواجب وما لم يكن

تعرف

تعرف تلك الهوية الا باعتبار امر خارج عنها اشار الى تعريفها بكونه مستحقا بالذات لاسم الاله والالوهية والعبادة
بالنسبة الى السماء والارض واهلهما ولا يستحق شيئا منها غيره تعالى الله عما يقول الظالمون قال فقدمت
فاتيت ابا شاكر فاخبرته فقال هذه اي هذه المناظرة او هذه الحيلة في الجواب نقلت من الحجاز وليست
من عندك الحجاز بكسر الحاء بلاد سميت بذلك لانها حجزت اي فصلت بين الغور والنجد وقيل بين الغور
وبين البادية وقيل احتجزت بالجبال والحرار الحمر اي احاطت بها منها حرة بني سليم وحرة واقم من
احتجز الرجل بازاره اذا شده في وسطه وعن الاصمعي اذا عرضت لك الحرار بنجد فذاك الحجاز

باب العرش والكرسي عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي رفعه قال سال الجاثليق
بفتح الثاء رئيس النصارى امير المؤمنين عليه السلام فقال اخبرني عن الله عز وجل يحمل العرش ام العرش يحمله
فقال امير المؤمنين عليه السلام الله عز وجل حامل العرش والسموات والارض وما فيهما وما بينهما يعني حاملها
بالقدرة الكاملة على ما يقتضيه الحكمة البالغة من وضع كل شيء في موضعه وتقديره بالقدرة اللائقة به
وتحديده وتصويره بما يناسبه وفيه تنبيه على حاجة الخلق اليه في ان يقيمهم في الوجود بمسك قوته ويحفظهم
في البقاء بكمال قدرته وذلك قول الله ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا اي يمسكهما كراهة ان
تزولا بالعدم والبطلان اللازم لطبيعة الامكان وبانطباق السماء على الارض ورسوب الارض على الماء او
يمنعهما ويحفظهما ان تزولا فان الامساك متضمن للمنع والحفظ وفيه دلالة على ان الممكن في بقائه واستمرار
وجوده ودوام هيئته يحتاج الى الحافظ ولئن زالتا ان امسكهما اي ما امسكهما من احد من بعده اي من بعد الله
او من بعد الزوال من الاولى زائدة للمبالغة في الاستغراق والثانية للابتداء انه كان حليما لا يعاجل
بالعقوبة والغفلة والعصيان وسوء الادب والجهالة غفورا لمن يشاء والاية دلت على ان امساكهما
مع كونهما جديرين نظرا الى ذواتهما الباطلة الغير الثابتة ومع عصيان العباد بان تزولا وتهدا هدا
كما قال تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض ولذلك ذكر هذين الوصفين اعني الحلم والغفران
قال فاخبرني عن قوله ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية فكيف قال ذلك وقلت انه يحمل العرش
والسموات والارض مراده ان ما قلت مناف لما دلت عليه هذه الاية من وجهين احدهما ان حملة
العرش ثمانية لا هو وقلت هو حامله وثانيهما ان الثمانية اذا حملوه فقد حملوه ايضا لانه على
العرش وقلت انه حامل جميع ما سواه فقال امير المؤمنين عليه السلام ان العرش خلقه الله تعالى من انوار اربعة
نور احمر منه احمرت الحمرة ونور اخضر منه اخضرت الخضرة ونور اصفر منه اصفرت الصفرة ونور ابيض
منه البياض وهو اي العرش العلم الذي حمله الله الحملة بالتحرك جميع الحامل وحملته شيئا

تجميلا اذ كفلة حمله وكلفه حمله اقول هذا الحديث من الاسرار الذى خطر بالبال على سبيل الاحتمال ان
الموجود اما شر محض او خير محض او مشوب من الخير والشر وهذا القسم اما الشر غالب او لا فهذه اربعة
اقسام والعلم المسمى بالعرش لاستقرار الموجودات فيه وعلى نفسه يتعلق بجميع هذه الاقسام فمن حيث تعلقه بالاول يسمى بالنور
الاحمر لان منه احمرت الحمرة الشرور واذ الشر يناسب وصفه بالحمرة لكونه محلا للغضب كذا العلم المتعلق به لادنى ملابسة و
من حيث تعلقه بالثانى يسمى بالنور الابيض لان الخير من توابع الرحمة والرحمة يناسب وصفها بالبياض قال الله تعالى
اما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله ومن حيث تعلقه بالثالث يسمى بالنور الاخضر لغلبة سواد الشر والسواد
اذا غلب النور مال النور الى الخضرة ومن حيث تعلقه بالرابع يسمى بالنور الاصفر لان شيئا من سواد الشر بالسواد اذا
خالط النور وساواه او نقص عنه مال النور الى الصفرة ومن هنا ظهر ان العرش الذى هو العلم الحملة بالكاينات مخلوق
من انوار اربعة وانما قدم الاول لغلبة الشرور فى عالم الطبايع الظلمانية والنفوس البشرية ولذا ايضا قدم الثانى
على الثالث واخر الرابع لقلة الخير المحض فى عالم النفوس الهيولانية وقد مر شرح هذا فى باب المنهى عن الصفة و ذلك
نور من عظمته لعل المراد ان العرش الذى هو علم الحملة بالكاينات نور فى صدورهم نشأ من عظمة الله تعالى و
دليل عليها ولذلك ايضا سمى بالعرش لاستقرار العظمة فيه فبعظمته ونوره ابصر قلوب المؤمنين اشارة
الى النور الابيض لان ابصار قلوب المؤمنين مصداق له اذ به تنورت قلوبهم بالاسرار والمعارف و
حقايق الاعمال حتى ابصرت الخيرات كلها وبعظمته ونوره عاداه الجاهلون اشارة الى النور الاحمر اذ به عاداه الجاهلون
الملحدون لان معاداتهم مصداق له وبه انخسفت قلوبهم وعميت عيونهم بصائرهم عن مشاهدة عظمة الحق واسراره وبعظمته
ونوره ابتغى من فى السماء والارض من جميع خلقه اليه الوسيلة بالاعمال المختلفة والاديان المشتبهة اشارة الى
النور الاخضر والاصفر اذ بهما طلب المخلوقات الوسيلة والتقرب على انحاء مختلفة وارشد الى ان هذا من مصداق
هذين النورين بذكر الاختلاف والاشتباه ويمكن ان يكون الابصار ناظرا الى النور الابيض والمعاداة الى الانوار
الثلثة الباقية والابتغاء الى الجميع وبالجملة ذكر فقرا اربعة فى مقابلة انوار اربعة على سبيل التوزيع بحيث يناسب
حال الكل فقرة بنور من تلك الانوار وتعلقه بها كتعلق العلم بالكاين فى نفس الامر فكل محمول يحمله الله بنوره و
عظمته وقدرته اى فكل شى من الكاينات صغيرا كان او كبيرا حقيرا كان او خطيرا محمول يحمله الله تعالى
بعلمه المحيط به وبعظمته التامة وقدرته العامة لا تستطيع شى منها لنفسه ضرا ولا نفعا ولا موتا ولا حيوة ولا
نشورا اذ كل ما تعلق علمه وقدرته بوقوعه فهو يقع وما لا يقع خلافه لما سيجى من انه لا يقع شى الا بعلمه وقدرته
ومشيته ولا يلزم من ذلك الجبر العباد على افعالهم لان العلم تابع للمعلوم وسيجى تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى فكل
شى محمول يعنى اذا كان كل شى من الكاينات واقع على وفق علمه فهو محمول يحمله الله تعالى والحمل هنا على سبيل التمثيل

او على تشبيه علمه بالعمود لقيام الممكنات به كقيام السقف بالعمود والممسك لهما اى السموات والارض
ان تزولا الواو للعطف على لكل شى محمول والمجموع نتيجة السابق واحيط بهما من شى لجرى خبر المحيط بالعطف
على ضميرهما من بيان له يعنى الممسك للشى المحيط بهما او متعلق بقوله ان تزولا يعنى الممسك لهما والمحيط بهما ان
تزولا من التثبيتة فى الدخول فى العدم الصرف ويجوز رفعه بالعطف على الممسك ومن بيان لضميرهما المقصود بابه
التعميم او بمعنى على ويجى من بمعناها كما ثبت كما صرح به الجوهرى يعنى المحيط بهما على شى حوتاه مما فى عالم
الكون والفساد او بيان للمحذوف يعنى المحيط بهما مع ما حوتاه من شى وهو حيوة كل شى اذ به قيام جميع الاشياء
وقوامه وكماله الذى هو عبارة عن الحيوة وبذلك كماليات المادة حيوة الارض اذ به كمالها واهتزازها ونور كل شى
اذ به ظهور الاشياء من العدم والخفاء كما يظهر الاشياء المحتجبة بالظلمة بتوسط النور سبحانه وتعالى عما يصفون
فى بعض النسخ عما يقولون علوا كبيرا اى تنزيه له عما يصفه الظالمون به من الصفات التى لا يليق بعز جنابه وتنزيه
على انه وان بالغ الواصفون فى وصفه بما يليق به فهو اعلى من ذلك علوا كبيرا فقال الحبر عن الله اين هو سألما
اعتقد الجاثليق ان الله تعالى مكانا وان مكانه هو العرش واجابه عليه السلام بان العرش ليس مكانا له والحامل اياه
سال ثانيا بان العرش اذا لم يكن مكانا له فاين هو من المواضع والامكنة فقال امير المؤمنين عليه السلام هو ههنا و
ههنا وفوق وتحت ومحيط بنا ومعنا احاطة مغايرة للاحاطة نحو الهواء بالجسم والجسمانيات ومعيته خارجة
عن المعية التى بين الممكنات بل احاطة بالصنع والقدرة والتقدير ومعية بالعلم والحفظ والتدبير كما قال
وهو معكم اينما كنتم والله بما تعملون بصير فقد اشار به الى انه لا يصح السؤال عنه باين هو لان السؤال عن شى
باين هو سؤال عن مكانه باعتبار حصوله فيه واختصاصه به وهو فى حقه ممتنع لانه تعالى الان فى جميع
الامكنة لا باعتبار الحصول فيها والافتقار اليها لان الحال فى المكان لا يجوز ان يكون فى ان واحد فى جميع
الامكنة بالضرورة بل باعتبار العلم والاحاطة ومن ههنا ظهر انه لا مكان له فلا يصح ان يقال اين هو وهو
قوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم
اى ولا اقل من ذلك المذكور كالواحد والاثنين ولا اكثر من ذلك كالاربعة والستة وما فوقهما الا هو معهم
بالعلم والاحاطة يعلم ما يسرون وما يعلنون اينما كانوا سواء كانوا فى مقام طاعة الله تعالى او فى مقام معصيته وسواء كانوا
فى امكنة متقاربة او فى امكنة متباعدة لان قربه بالاشياء ليس قربا مكانيا ولا بعده عنها الا بعدا ليس بعدا مكانيا
حتى يختلف باختلاف الامكنة فى القرب والبعد ومن البين ان من كان كذلك يستحيل ان يكون فى مكان معين
الاستقرار فيه والا لاختلف نسبة الامكنة وغيرها اليه فالكرسى محيط بالسموات والارض وما بينهما وما
تحت الثرى لما اشار الى ان العرش هو العلم بالموجودات اشار هنا بالتفريع للتنبيه على المماثلة الى ان الكرسى

ايضا بمعناه وهو العلم بها دفعا لتوهم السائل فيه ايضا وقد سئل الصادق عه عن قول الله عز وجل وسع كرسيه السموات والارض
قال علمه وان تجهر بالقول فانه يعلم السر واخفى من السر هو حديث النفس وفي اقتباس هذه الاية اشارة الى ان المراد
بالكرسي هو العلم المحيط بجميع الاشياء وان العلم بجليات الامور وخفياتها على السواء وذلك قوله تعالى وسع كرسيه السموات
والارض يريد ان الكرسي فيه بمعنى العلم ودل عليه ايضا الرواية المذكورة وما قبل هذه الاية ولذلك ذهب اليه بعض
المفسرين وينبغي ان يعلم ان كثيرا ما يطلق الكرسي على الجسم المحيط بالسموات السبع وما بينهما ولعله الفلك
المشهور بفلك البروج ويطلق العرش على الجسم المحيط بالكرسي وما بينه ولعله الفلك الاعظم فالعرش بهذا
المعنى اعظم من الكرسي كما دل عليه ما رواه الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج قال مما سال الزنديق ابا عبد الله عه
ان قال فالكرسي اكبر ام العرش قال عليه السلم كل شيء خلق الله في جوف الكرسي ما خلا عرشه فانه اعظم من ان يحيط به
الكرسي وما رواه المفضل عن ابي عبد الله عه في حديث طويل قال ان الكرسي عند العرش كحلقة في فلاة وفي تلاوة
هذه الاية الرحمن على العرش استوى وما روي من طريق العامة عنه صلعم قال ما السموات السبع والارضون السبع
مع الكرسي الا كحلقة في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة وكذلك قيل
الكرسي جسم بين يدي العرش ومن اجل ذلك سمي كرسيا وهو في الاصل ما يعتمد عليه ولا يفضل عن مقعد
القاعد اذا عرفت هذا فقد عرفت ان لكل واحد من العرش والكرسي معنيين احدهما العلم المحيط وثانيهما الجسم
المحيط وقد صرح بذلك الصدوق رحمة الله في كتاب الاعتقادات ايضا ولا يؤده اي لا يثقله يقال اوده في الحمل يؤده
اي اثقلني وانا مؤود مثال مقول حفظهما اي حفظ السموات والارض باضافة المصدر الى المفعول وهو العلي العظيم
اي وهو المتعالي من ان يؤده حفظ شيء او يحيط به وصف واصف ومعرفة عارف او يشبه شيئا او يكون له شريك
ونظير والعظيم المطلق الذي لا اعظم منه ولا بيان وبيان احده وتعريف الخبر للحصر فاما الذين يحملون العرش
هم العلماء الذين حملهم الله علمه لما اشار سابقا الى ان العرش هو العلم اشار هنا الى ان حملته الثمانية هم
العلماء قال الصدوق ره اما العرش الذي هو العلم فحملته اربعة من الاولين واربعة من الاخرين فاما الاربعة
من الاولين فنوح وابرهيم وموسى وعيسى عليهم السلم واما الاربعة من الاخرين فمحمد وعلي والحسن والحسين
صلوات الله عليهم اجمعين هكذا روي بالاسانيد الصحيحة من الائمة عليهم السلم في العرش وحملته وانما صار
هؤلاء حملة العرش الذي هو العلم لان الانبياء الذين كانوا قبل نبينا محمد صلعم كانوا على شرايع الاربعة نوح وابرهيم
وموسى وعيسى عليهم السلم ومن قبل هؤلاء الاربعة صارت العلوم اليهم وكذلك صار العلم بعد محمد صلعم وعلي والحسن
والحسين الى من بعد الحسين من الائمة عليهم السلم واما العرش الذي هو حامل الخلق ومعاوه فحملته ثمانية
من الملائكة لكل واحد ثماني اعين كل عين طباق الدنيا واحد منهم على صورة بني ادم يسترزق الله تعالى

لبني

لبني ادم وواحد منهم على صورة الثور يسترزق الله للبهائم كلها وواحد منهم على صورة الاسد يسترزق
الله للسباع وواحد منهم على صورة الديك يسترزق الله للطيور فهم اليوم هؤلاء الاربعة فاذا كان
يوم القيمة صاروا ثمانية وليس يخرج من هذه الاربعة اي عن هذه الانواع الاربعة شيء خلق الله في ملكوته اي في ملكه
بالتاء للمبالغة في عظمته وهو الملكوت الذي اراه الله اصفياءه واراه خليله عليه السلم فزاد بعين البصر والبصيرة كل شيء على ما هو
عليه من الذوات والصفات وساير الحالات فقال وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض الدال على كمال الربوبية والقدرة
والتدبير والمشتمل على عجايب الخلقة وغرايب الصبغة والتقدير ليكون من الموقنين اي ليستدل بذلك على كمال علم
الصانع وليكون من الموقنين او وفعلنا ذلك ليكون من الموقنين فكيف يحمل حملة العرش الله بنصب الجلالة على المفعولية
وبحياته حيث تلوب بهم الواو للحال وبنوره اي بجمال نوره فيها اهتدوا الى معرفته يتضح ذلك انه اذا كانت حيوتهم ومعرفتهم بالله سبحانه كان الله سبحانه في الازل
بلا حامل بالضرورة لعدم وجود الحامل فيه فيكون في الابد ايضا كذلك لان كل ما كان له ان لا يكون له ابدا ومتكلم
يكن له ان لا يكون له ابدا لاستحالة التغير عليه وفي نسخة السيد الداماد وكيف يحمل حملة الله بدون العرش
قبل الله فقال حملة بالنصب على المفعول المطلق اي كيف يحمل العرش الله حملا الذي في طوقه بالنسبة الى المحمول لانه نعم
قال وفي بعض النسخ بل في كثير منها وكيف يحمل حملة العرش الله وليس بذاك اذ كان السؤال ان الله سبحانه حامل العرش
ام العرش حامل اياه لا ان حملة العرش حامل اياه سبحانه انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلانه ليس لضمير الجمع في قلوبهم
راجع واما على النسخة التي وجهها مرجح ظاهر بل لا بد للجملة الحالية معنى محصل واما ثانيا فلان قوله وليس بذلك
غير تام وما ذكره لبيانه غير سديد لانه ليس قوله عه وكيف انكارا للسؤال الاول بل هو انكار لما تضمنه السؤال الثاني
الذي اورده السائل لاثبات التناقض في كلامه مدعيا وهو ان الثمانية اذا حملوا العرش كما دل عليه الاية فقد حملوه
تعالى ايضا لزعمه انه في العرش ولما كان بناء هذا السؤال على امرين احدهما ان العرش جسم والثاني انه تعالى
جالس عليه ويلزم منهما ان من حمل العرش فقد حمله تعالى اجاب عليه السلم اولا بان العرش هو العلم وثانيا حيث قال
وكيف بان كونه تعالى محمولا لا محال ونبه ايما الى ان العرش على تقدير كونه جسما لا يلزم كونه تعالى جالسا عليه كما انه
الثاني ما انما اضافته اليه للتشريف كاضافة البيت والمسجد ونحوهما ما الله ولي التوفيق احمد بن ادريس
عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى قال سالني ابو قرة المحدث صاحب شبرمة وكان مذهبه ان الله
جسم فوق السماء دون ما سواها ان ادخله على ابي الحسن الرضا عه فاستاذنته فاذن لي فدخل فسأله عن الحلال والحرام
حتى بلغ سؤاله الى التوحيد فقال الرسل اقرب الى الله الملائكة او اهل الارض قال عه ان تعقل بالشبر والذراع فان

قال الاشياء باب ولعله هي نعم لا يشتغل بعضها عن بعض يدبر على الخلق من حيث يدبر اسفله ويدبر اسفله من
حيث يدبر اعلاه من غير عناء ولا كلفة ولا مؤنة ولا مشاورة ولا نصب وان كنتم تقولون من اقرب اليه في
الوسيلة فاطوعهم له وانتم تروون ان اقرب ما يكون العبد الى الله وهو ساجد ورويتم ان اربعة املاك
التقوا احدهم من اعلى الخلق واحدهم من اسفل الخلق واحدهم من شرق الخلق واحدهم من غرب الخلق فسأل بعضهم
بعضا فكلهم قال من عند الله ارسلني بكذا وكذا ففي هذا دليل على ان ذلك في المنزلة دون التشبيه والتمثيل
ثم قال فتقر ان الله محمول لما سمع الجواب عن الاول بان شيئا من الاشياء ليس اقرب اليه بحسب المكان
اراد بهذا السؤال حمله على الاقرار بانه تعالى محمول ليورد عليه ان هذا الاقرار مناف لذلك الجواب لانه اذا كان
محمولا كان بعض الاشياء اقرب اليه من بعض بالضرورة فقال ابو الحسن ع انكارا لذلك على سبيل الاستدلال
كل محمول مفعول به لانك اذا قلت حملت شيئا كان ذلك الشيء معمولا له وكل مفعول به متاثر منفعل مضاف الى
غيره وهو الحامل للتاثير والانفعال منه محتاج الى ذلك الغير في الاتصاف بالتاثر والانفعالية والمحمولية وكل ذلك على الله
محال والمحمول عطف على قوله كل محمول واشارة الى دليل اخر اسم نقص في اللفظ لجنسه ظاهر مفهومه وصريح منطوقه فهو ليس
من الصفات الكمالية والحامل فاعل وهو في اللفظ مدحة اي ما يمدح به من الصفات الكمالية فلو اطلق المحمول على الله
سبحانه لزم اطلاق احد طرفي النقيض عليه واطلاق طرفيه على خلقه وهو ممتنع وكذلك قول القائل فوق
وتحت واعلى واسفل بان التحت والاسفل نقص في اللفظ والفوق والاعلى مدحة فلو جوز اطلاق التحت والاسفل عليه لما
مر والحاصل ان كل امرين اضافيين وكل معنيين متقابلين يكون احدهما اخس من الاخر لا يجوز اطلاق لفظه عليه
سبحانه اصلا لا تسمية ولا وصفا فلا يجوز ان يقال هو محمول وتحت واسفل ومرحوم ومعفو وامثال ذلك
واما اطلاق لفظ الاشرف فان وجد له معنى صحيح يقم وورد الاذن مثل الحامل والفوق والاعلى صح فانه حامل
جميع الاشياء بالحفظ والعلم والايجاد وفوقها واعلاها بالقدرة والاستيلاء وقد قال الله تعم الظاهر انه دليل ثالث
له الاسماء الحسنى فادعوه بها المراد بها ما ورد الاذن بالتسمية والوصف به لا مطلق اشرف المتقابلين فان السخي
والفاضل مثلا اشرف مما يقابلهما وليسا من اسمائه الحسنى ولم يقل في كتبه انه المحمول فلا يجوز لاحد ان
يطلق عليه هذا اللفظ لعدم الاذن مع اشتماله على النقص بل قال انه الحامل في البر والبحر والممسك
للسموات والارض ان تزولا ليس المراد بالحمل والامساك المعنى المعروف فينا لتعاليه عنه
بل المراد بهما الحفظ بمجرد الارادة النافذة والامساك بحسب القدرة الكاملة والمحمول ما سوى الله اي
كل شيء سواه محمول له لا هو وكل محمول سواه ولم يسمع احد امن بالله وعظمته قط قال في دعائه يا محمول

الظاهر

الظاهر انه دليل رابع وفيه تعريض لمن قال هو محمول بانه ليس بمؤمن قال ابو قرة فانه قال ويحمل عرش ربك فوقهم
يومئذ ثمانية وقال الذين يحملون العرش تمسك بهاتين الايتين على سبيل المعارضة زعما منه ان فيهما دلالة
على انه محمول باعتبار ان العرش جسم وهو جالس عليه فمن حمل العرش فقد حمله ايضا فقال ابو الحسن عليه السلام العرش
ليس هو الله والعرش اسم علم وقدرة وعرش فيه كل شيء يعني ان الاية لا تدل على انه تعالى محمول وانما تدل على
ان العرش محمول والعرش ليس هو الله بل العرش اسم علم محيط بجميع الاشياء واسم قدرة نافذة فيها واسم جسم
فيه كل شيء وهو الفلك الاعظم وعلى شيء من هذه المعاني لا يلزم ان يكون تعالى محمولا اما على الاولين فظاهر
واما على الاخير فلان اضافة العرش اليه سبحانه ليست لاجل افتقاره وحلوله عليه بل لاجل التعظيم والتشريف
وانما نفى ان العرش هو الله مع ان المعارض لم يدع ذلك حسما لمادة النزاع بالكلية ثم اضاف الحمل الى غيره
اضاف بكسر الهمزة على انه مصدر مبتدأ مضاف بحذف التاء لقيام المضاف اليه مقامها مع ثقل الاضافة
كما في اقام الصلوة او بفتحها على انه فعل فقوله خلق من خلقه على الاول مرفوع على انه خبر والخلق بمعنى التقدير
يعني اضافة حمل العرش الى غيره تقدير من تقديراته وعلى الثاني مجرور على انه بدل الغير والخلق بمعنى المخلوق
يعني اضاف حمله الى غيره الذي هو مخلوق من مخلوقاته لانه استعبد خلقه بحمل عرشه وهم حملة علمه
ضمير الجمع يعود الى الخلق لانه جنس يصدق على الكثير يعني ان المراد بالعرش العلم وهم حملة علمه احاطوا
باذن الله تعالى علما بما في السموات والارض وما بينهما وبكل شيء يليق به سبحانه وخلقا يسبحون حول عرشه
خلقا عطف على خلقه يعني استعبد خلقا بان يسبحوا حول عرشه كما قال الذين يحملون العرش ومن حوله
موصولة يسبحون بحمد ربهم وقال وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم اي يذكرون الله بمجامع
الثناء من صفات الكمال ونعوت الجلال وهم يعملون بعلمه ضمير الجمع يعود الى خلقه وخلقا جميعا اي حملة العرش و
من حوله يعملون بمقتضى علمه ولا يخالفونه طرفة عين وملائكة يكتبون اعمال عباده كلها صغيرة كانت او كبيرة
خيرا كان او شرا ليكون شاهدا لهم وعليهم يوم القيامة واستعبد اهل الارض بالطواف حول بيته كما استعبد
خلقا يسبحون حول عرشه وانما ذكر الطواف وحده مع ان عليهم عبادات كثيرة لان الطواف من اعظم العبادات المالية
والبدنية جميعا وفي هذا الكلام اشارة الى ان تفويض حمل العرش الى غيره لا يخرجه عن التصرف في ملكه بل هو تدبير
من تدبيراته وتقدير من تقديراته لانه تعالى خلق انواعا من الخلق واستعبد كل نوع بما يليق به من العبادة وهو حافظ
رقيب عليهم يساوي نسبته الى الجميع ونسبة الجميع اليه كما اشار اليه بقوله والله على العرش اي مستول عليه بالقدرة
والحفظ استوى كما قال اي استوى على كل شيء بحيث لا يكون شيء من الاشياء اقرب اليه من شيء اخر كما قال الرحمن
على العرش استوى وقال ذلك في مواضع عديدة من القرآن الكريم والعرش ومن يحمله ومن حول العرش اي سواء

في نسبتهم اليه سبحانه ونسبته اليهم بالحفظ والمراقبة فقوله والعرش وما عطف عليه مبتدأ خبره محذوف وهو سواء
بقرينة السابق واللاحق ومعطوف على اهل الارض يعني استعبدهم ايضا ويحتمل وبالله الحاسر لهم بالعلم والاحاطة
الحافظ لهم من المهالك والمعاطب والجهالة بالنصر والتوفيق والاعانة الممسك لهم من الفناء والزوال والرجوع
الى ما يناسب طبيعة الامكان من الفساد والبطلان القائم على كل نفس بالتدبير لاحوالها والحفظ لاعمالها
والرعاية لحركاتها وسكناتها والعلم بقصودها ونياتها وفوق كل شيء وعلى كل شيء فوقية عقلية لا حسية
وعلوا على الاطلاق لا اضافيا وذلك اعلى مراتب الكمال هو مرتبة العلية ولما كان تعالى شانه بعد كل شيء
حسي وعقلي وعلة التي لا يتصور النقصان فيها بوجه لاجرم كانت مرتبته اعلى المراتب العقلية مطلقا
وله الفوق المطلق في الوجود العاري عن الاضافة الى شيء دون شيء ومن امكان ان يكون فوقه ما هو
اعلى منه او في مرتبته ما يساويه فهو المتفرد بالفوقية المطلقة والعلو المطلق ولا يلحقه غيره فيهما و
لا يقال محمول ولا اسفل وقوله فرد لا يوصل بشيء اي لا يوصل ذلك القول بشيء يكون قرينة صارفة له من
المعنى المعروف الى معنى صحيح لانه فقوله لا يوصل صفة مبينة لقوله فرد لا مقرر لانه فاسد اللفظ والمعنى
اما فساد اللفظ فلان هذا اللفظ اسم نقص فالله الذي تعالى عن النقايص كلها لا يمدح به واما فساد المعنى
فلان معنى هذا اللفظ المجرد عن القرينة يوجب مفعوليته وتاثره عن الغير وافتقاره اليه وكون الشيء
اعلى منه مطلقا وذلك فاسد تعالى في صفة الغني العالي على الاطلاق فان قلت هل يجوز ذلك القول عند القرينة
كما يشعر به التقييد المذكور ام لا قلت لا لبقاء الفساد اللفظي بحاله ففيه سوء ادب مع عدم ورود الاذن
به وهذا كما قالت طائفة من المبتدعة هو جسم وقالت طائفة اخرى هو صورة فلما اورد اهل الحق عليهم
بان هذا القول يوجب مماثلة لخلقه وقد قال الله تعالى ليس كمثله شيء قالوا هو جسم لا كساير الاجسام وصورة
لا كساير الصور وبهذا القيد يزول التشابه والتماثل بينه وبين خلقه وهذا كما تقولون هو شيء لا كساير
الاشياء واجاب المانعون بان لفظ الجسم والصورة يشعر بالتركيب والحدوث ففيه نقص لفظي لا يليق بجناب
الحق بخلاف الشيء فانه لا يشعر بشيء منهما وقد ورد الاذن به مطلقا فكيف يقاس والقياس قياس مع الفارق
فان قلت فاذا لم يجز ذلك القول عند القرينة ايضا فلم قيد عليه السلام عدم جوازه بالافراد وما فائدة هذا القيد قلت
فائدته هي التنبيه على تحقق الفساد فيه من وجهين والرد على السائل وابطال مذهبه فانه ذهب الى جواز اطلاق
المحمول عليه سبحانه مطلقا كما يشعر به صريح كلامه فلا اشارة الى الجواز عند القرينة هذا ويحتمل ان يكون المراد
انه لا يقال محمول ولا اسفل قولا وهو الاختلاف فيه عند اهل الايمان وقوله لا يوصل بشيء استينافا
كانه قيل هو يوصل ذلك اللفظ بشيء يكون قرينة لمعنى صحيح فقال لا يوصل بشيء لانه لا يجوز اطلاقه

عليه

عليه سبحانه مع القرينة ايضا فتح لا بن السوال المذكور الا ان التفريع ينافي هذا الاحتمال نظرا الى الظاهر وان امكن
دفعه بان التفريع متعلق بالاول ويفهم منه عدم صحة الثاني ايضا لفساد اللفظ قال ابو قرة انكارا لما ذكره
تمسكا بالرواية المزخرفة عندهم فتكذب استفهام على سبيل الانكار بحذف اداته بالرواية التي جاءت
ان الله اذا غضب انما يعرف غضبه ان الملائكة الذين يحملون العرش يجدون ثقله على كواهلهم الكاهل
كصاحب المقدم او خلق اعلى الظهر مما يلي العنق وهو الثلث الاعلى فيخرون سجدا فاذا ذهب الغضب خف
اي خلف الله وخف لخفة العرش ورجعوا الى مواقفهم زعم ان العرش جسم كالسرير وان الله تعالى جالس
فيه وانه يعرض الغضب من جهة عصيان العباد فيوجب ثقله وانه تعالى ينتقل من الخفة الى الثقل
ومن الثقل الى الخفة فقال ابو الحسن عليه السلام تعريضا بكذب تلك الرواية للتصريح بفسادها ومضمونها
اخبرني عن الله تعالى منذ لعن ابليس الى يومك هذا هو غضبان عليه فمتى رضي عنه وخف فرجع
الحملة الى مواقفهم والاستفهام للانكار وهو في صفتك لوا والمحال اي والحال انه تعالى في وصفك اياه
لم يزل غضبانا عليه وعلى اوليائه وعلى اتباعهم وغضبه سبب لثقله كما زعمت ووجود السبب مستلزم
لوجود المسبب فيكون هو ثقيلا دائما كيف تجترئ الاجتراء الاقدام على الشيء من غير مبالات والاستفهام
للتوبيخ ان تصف ربك بالتغير من حال الى حال مثل التغير من الخفة الى الثقل ومن الثقل الى الخفة وانه
يجري عليه ما يجري على المخلوقين من الغضب والثقل والحركة التابعة لهما سبحان الله لم يزل مع الزائلين
ولم يتغير مع المتغيرين ولم يتبدل مع المتبدلين اي لم يتصف بالزوال والفناء ليكون مع الزائلين
ومن جنسهم ولا بالتغير من الكيفيات الجسمانية ليكون مع المتغيرين منها ولا بالتبدل من الوصف الاولي
الى الاخر ليكون مع المتبدلين في الاتصاف بل هو باق لا يطرو عليه الزوال والفناء وثابت لا يعرضه التغير والعنا
وحق لا يتصف بالتبدل والرجاء منع في المواضع الثلثة مع مدخولها في محل النصب على انه حال عن الفاعل وقيل للمنفي
ثم اشار الى كونه على العرش عبارة عن جريان قدرته عليه ونفاذ تدبيره فيه والى انه لا يحتاج في نفاذ حكمه الى الغضب
بالمعنى المعروف وما يتبعه من الثقل والتغير والحركة لان ذلك من صفات الناقصين في القدرة والتدبير
بقوله ومن دونه في يده وتدبيره اي مقهورون في قدرته وتقديره مغلوبون في ارادته وتدبيره تصرفه
فيهم جار على حسب الحكمة وامره فيهم ماض على وفق المصلحة فان شاء عذبهم وليس له رادع وان شاء غفر لهم
ليس له مانع وذلك معنى غضبه ورحمته وكلهم محتاج اليه لاستناد جميع الاثار اليه اذ كل اثر فهو من مؤثر
والكل منته في سلسلة الحاجة اليه وافاد الحصر باعتبار لفظ الكل وهو غني عمن سواه كما قال يا ايها الناس
انتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد وفي كتاب الاحتجاج قال صفوان فتحير ابو قرة ولم يحر جوابا

حتى قام وضح محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عن الفضيل بن يسار
قال سألت ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل وسع كرسيه السموات والارض يعني سالت عن المراد منه فقال يا فضيل
كل شيء في الكرسي السموات وما عطف عليها مبتدأ وقوله في الكرسي خبره وهذه الجملة بيان او تاكيد لقوله كل
شيء في الكرسي ويفهم منه ان العرش ايضا في الكرسي وهذا ينافي الروايات الدالة على ان العرش اعظم
من الكرسي وقد ذكرنا بعضها انفا والجواب ان الكرسي هنا تصوير لعظمته تعالى وتخييل لها بتمثيل
حسي او المراد به علمه المحيط بجميع الاشياء او ملكه وسلطنته والعرش بمعنى الجسم المحيط داخل في الكرسي
بهذه المعاني وليس المراد به فلك البروج كما زعم على انه لو كان المراد هذا لامكن ان يقال المراد بالسموات
السموات السبع وبكل شيء كل شيء منها فلا منافاة محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحجال عن ثعلبة
عن زرارة بن اعين قال سالت ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل وسع كرسيه السموات والارض السموات
والارض وسعن الكرسي ام الكرسي وسع السموات والارض فقال بل الكرسي وسع السموات والارض
سال زرارة عن ذلك لعدم علمه بان كرسيه مرفوع على الفاعلية بناء على ان القران الذي له لم يكن
معربا او سال عنه مع علمه بذلك طلبا للتصحيح رفعه في الواقع وميلا لمعرفة كونه فاعلا في نفس الامر
لان الاعراب لم يكن في عهد النبي ص وانما نشا بعده فلعلهم اخطأوا في رفعه فازال عليه السلام شبهته بان
رفعه صحيح وانه فاعل في نفس الامر وبما ذكرنا لا حاجة الى ما قيل من ان سؤاله على قراءة اسمعيل وسع
كرسيه بضم الواو وسكون السين من باب اضافة المصدر فكانه قال الاضافة الى الفاعل او الى المفعول والا
فزرارة ارفع شانا واجل قدرا من ان يسئل عن معنى الاية الكريمة على تقدير رفع كرسيه على الفاعلية وقد
نقل هذا التوجيه ايضا عن الشيخ العارف بهاء الملة والدين قال اني لما قرأت هذا الخبر على والدي قدس
الله روحه سالته عن زرارة مع علو شانه وعلمه بمسائل النحو كيف يجوز عليه مثل هذا السؤال الذي لا
يخفى على احاد الطلبة اذ القراء اتفقوا على رفع كرسيه ونصب السموات والارض ومع ذلك لا مجال لهذا السؤال
فاجاب رحمه الله ان بناء السؤال على قراءة وسع بضم الواو وسكون السين مصدرا مضافا وعلى هذا يتجه
السؤال فاني تصفحت كتب التجويد فاطلعت على هذه القراءة الا في هذه الايام رأيت كتابا في هذا العلم
مكتوبا بالخط الكوفي في هذه القراءة وكان نسخة الاصل والعرش وكل شيء وسع الكرسي الظاهر ان العرش
منصوب عطفا على السموات وكل شيء مرفوع على الابتداء والجملة الفعلية بعده خبره بحذف العائد
المفعول اي كل شيء وسعه الكرسي والسؤال بالمنافات يجاب بمثل ما مر واما رفع العرش بالابتداء
ونصب الكرسي بالمفعولية وعطف كل شيء على الكرسي وجعل الجملة الفعلية خبرا فبعيد جدا مع امتناع

تقديم

تقديم المعطوف على المعطوف عليه الا في ضرورة الشعر كما بين في علم العربية وكذا رفع العرش بالابتداء و
عطف كل شيء عليه بحذف العائد اليه ونصب الكرسي وجعل الجملة خبرا يعني العرش وكل شيء منه مثل الاجزاء و
الدوائر الموهومة وسع الكرسي كما قيل بعيد ايضا مع ان السؤال لم يتعلق بالعرش وشموله محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن ايوب عن عبد الله بن بكير عن زرارة بن اعين
قال سالت ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل وسع كرسيه السموات والارض السموات والارض وسعن
الكرسي او الكرسي وسع السموات والارض فقال ان كل شيء في الكرسي العموم باق بحاله لما عرفت محمد بن
احمد بن محمد بن عيسى عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن محمد بن الفضيل عن ابي حمزة عن ابي عبد الله عليه السلام
قال حملة العرش والعرش العلم ثمانية اربعة منا محمد وعلي والحسن والحسين صلوات الله عليهم اجمعين و
اربعة ممن شاء الله من السابقين وهم نوح وابرهيم وموسى وعيسى على نبينا وعليهم الصلوة والسلام هذا
التفسير مما جاءت به الروايات وصرح به بعض الاصحاب وقيل المراد بالاربعة الاولى محمد وعلي والحسن
والحسين او علي وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم اجمعين وبالاربعة الثانية سلمان والمقداد
وعمار بن ياسر وابو ذر رضي الله عنهم هذا كلامه ولم يذكر مستندا لذلك محمد بن الحسن عن سهل بن زياد
عن ابن محبوب عن عبد الرحمن بن كثير عن داود الرقي قال سالت ابا عبد الله ع عن قول الله تعالى
وكان عرشه على الماء فقال ما يقولون قلت يقولون ان العرش كان على الماء اي على متن الماء قبل الارض
والسماء وقيل معناه انه كان فوق الماء محاذيا له لم يكن بينهما حائل لا انه كان موضوعا على متنه واستدلوا
بذلك على ان الماء اول حادث من اجسام هذا العالم وقيل كان الريح اول حادث وكان الماء على متنه اقول
ما قالوا من ان الماء اول حادث وعليه ما رواه المص في كتاب الروضة باسناده عن ابي جعفر ع في حديث
طويل قال ولكنه يعني الله عز وجل كان اذ لا شيء غيره وخلق الشيء الذي جميع الاشياء منه وهو الماء الذي خلق
الاشياء منه فجعل نسب كل شيء الى الماء ولم يجعل للماء نسبا يضاف اليه وخلق الريح من الماء وهذا
كما ترى دل ايضا على بطلان قول من قال الريح اول حادث قبل الماء والرب فوقه كان الملك فوقعه
اقول هذا مذهب طائفة من العامة واما اكثرهم فقد حملوا العرش على المعنى المعروف ولكن نزهه
تعالى عن ان يكون فوقه جالسا عليه مفتقرا اليه وقالوا انما اضافه اليه لاضافة البيت ونحوه اليه فقال
كذبوا على الله حيث فسروا كلامه باراءهم وحملوه على خلاف ما اراد منه ثم بين كذبهم بقوله من زعم
هذا فقد صير الله محمولا لجعله عرشه ووصفه بصفة المخلوق المفتقر الى محل يعتمد عليه ولزمه ان
الشيء الذي يحمله اقوى منه وانما غير الاسلوب وقال لزمه لان ذلك ليس مذهبه وانما الزمه من حيث

لايعلم لانه انما استقل انه محمول لانه بالضرورة ان يكون حامله فوقه منه قلت بني على ما هو المقصص من الاية
جعلت فداك فقال ان الله حمل دينه وعلمه الماء اي حمل الماء عباد تسخطاعته او سلطانه ومعرفته وعلم
بحقايق الاشياء وخواصها واثارها وكلياتها ومقاديرها وطلباتها وجزئياتها على ما هي عليه في نفس الامر
قبل ان يكون ارض او سماء او جن او انس او شمس او قمر ولا يبعد ان يقال بحمل ذلك على الماء باعتبار ان
منه جرا ما ويا محمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين وقال بعض المحققين المراد بالماء هنا عقل القدسي
الذي هو حامل عرش المعرفة فلما اراد ان يخلق الخلق لعل المراد بالخلق ذو العقول الدراكة من الملائكة
والجن والانس وحمله على العموم بحيث يشمل الناطق والصامت والمتحرك والجامد ايضا محتمل
اذ كل صامت وجامد بحسب الظاهر فهو ناطق بحسب الباطن بلسان الحال بل بلسان المقال الحاير شد اليه
قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده وقوله نعم انطقنا الله الذي انطق كل شيء ويرشد اليه ايضا نطق
الكعبة والنملة والحصى وغير ذلك نثرهم بين يديه وذلك بان قبض قبضة من تراب خلق منها ادم ع وصب عليه
الماء العذب الفرات ونظر اليها بعين الرحمة او بعين خيلها ثم صب عليها الماء المالح الاجاج ونظر اليها
بعين الغضب وقد سبقت رحمته وغضبه فتركها اربعين صباحا فلما اختمرت الطينة اخذها فعركها
عركا شديدا فخرجوا كالذر من يمينه وشماله ملحصور ومثال وتحركوا بين يديه على هيئة تشبح وظلال
فاخذ منهم الميثاق ثم قال كونوا طينا فصارت طينا لما انواع خلق منه ادم ومن ثم يخرج من اصحاب
اليمين واصحاب الشمال وقيل المراد بنثرهم نثر ماهياتهم وحقايقهم وابنائهم بين يدي علمه ونطقهم
بعد السؤال الراجع الى المجرد نفاذ القدرة ومضيان الارادة نطقهم بالسنة قابليات جواهرها واستعداد
ذواتها فقال لهم من ربكم فاول من نطق رسول الله صلعم وامير المؤمنين عم والائمة عليهم فقالوا انت ربنا
فهم السابقون الاولون في الايمان بالله وقد سئل صلعم باي شيء سبقت الانبياء وانت بعثت اخرهم
وخاتمهم فقال اني كنت اول من امن بربي واول من اجاب حيث اخذ الله ميثاق النبيين واشهدهم
على انفسهم الست بربكم فكنت اول من قال بلى فسبقتهم بالاقرار بالله عز وجل والنطق محمول على
الحقيقة على ما قلنا او على الاستعداد الفطري بلسان طباع الامكان الذاتي على ما قيل وقال القاضي
في تفسير قوله تعالى واذا اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست
بربكم اي اخرج من اصلابهم نسلهم على ما يتوالدون قرنا بعد قرن ونصب لهم دلايل ربوبيته وركب
في عقولهم ما يدعوهم الى الاقرار بها حتى صاروا بمنزلة من قيل الست بربكم قالوا بلى فنزل تمكينهم
من العلم وتمكنهم منه منزلة الاشهاد والاعتراف على طريقة التمثيل وعلى هذين القولين لم يكن هناك

سؤال

السؤال وجواب في الحقيقة والله اعلم بحقايق العلم والاديبة اما باستنطاقهما من الماء اليهم او بطريق تحصيل المثل من غير
اشتغال والله اعلم ع قال الملائكة هؤلاء حملة ديني وعلمي وامنائي في خلقي لا يزيدون ولا ينقصونه ولا
يفترون فيما يؤمرون يحفظون نظام المخلوق ومصالحهم وما به يتم معاشهم ومعادهم والغرض من
هذا القول هو الاعلام بعلو منزلتهم والحث على تعظيمهم وتكريمهم والثناء عليهم وهم المسؤلون يوم القيمة
عن اداء الامانة وحفظها وطاعة الخلق وعصيانهم فيشهد ربكم عليهم على اقرارهم والله بالربوبية وهؤلاء النفر بالولاية
والطاعة يجيء الاقرارين للتنبيه على ان بينهما تلازما ان احدهما لا ينفع بدون الاخر فقالوا نعم ربنا اقررنا الظاهر انهم
قالوا ذلك بلسان المقال لا بمجرد لسان الحال الجمعي فيفيد عموم الاقرار ووجوده في جميع الخلق وهذا ينافي ما لحبي في
باب طينة المؤمن والكافر عن ابي جعفر ع ان الله تعالى سالهم عند اخذ الميثاق والاقرار بالنبيين فاقر بعضهم وانكر
بعضهم ثم سالهم الى ولايتنا فاقر بها الله من احب وانكرها من ابغض وهو قوله وما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل
قال ابو جعفر ع كان التكذيب ثم ويمكن دفع المنافاة بحمل الاقرار هنا على التخصيص كما يقتضيه القاعدة الاصولية
فقال الله للملائكة اشهدوا وعلى اقرارهم والاشهاد انما هو لاجراء الامور الارضية على ما تقتضيه الحكمة الالهية
في الامور الدنيوية من اثبات الحق بالشاهد والا فالله سبحانه كان شاهدا وكفى به شهيدا وانما اشهد الملائكة دون
النبي والائمة عليهم لان الحق كان لهم فلو يطلب الشاهد من غيرهم فقالت الملائكة شهدنا على ان لا يقولوا اي لئلا
يقولوا يوم القيمة عند مشاهدة سوء العاقبة ووخامة الانجام انا كنا عن هذا غافلين لم نسمعه ولم ينبهنا به احد او يقولوا
انما اشرك اباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم فاتبعنا اثارهم واقتفينا اطوارهم وفي بعض النسخ وكنا ذرية ضعفاء
من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون اي بما فعل اباؤنا واسلافنا كبراؤنا من تاسيس الشرك والضلال واتبعناهم
تقليدا للظن بانهم كانوا على الحق وفيه قطع لعذرهم ودفع لتقليدهم فانه تعالى شانه اذا اخذ الميثاق منهم اولا واعطاهم
العقل الفارق بين الحق والباطل ثانيا وارسل اليهم الرسول ثالثا ونصب لهم دلايل التوحيد رابعا وذكرهم بالميثاق
خامسا لم يبق لهم معذرة في الشرك تقليدا للاباء والكبراء ولا حجة في ترك التمسك بذيل الهداة والائمة اي داود ولا
بينا مؤكدة عليهم في الميثاق وحين بعثهم في الضلال واخرجهم على هيئة الصور والمثال ثم نسيها من نسيها لتوغله في
ظلمة الطبايع البشرية وانكرها من انكرها لميله في الرياسة الظاهرة الفانية فانكر العهد الماخوذ عليهم باطنا بالنص
النبوي المؤكد له ظاهرا ... الشرح العرض في هذا الباب هو بيان ان الروح ليس هو الله سبحانه
كما زعمه طائفة من اهل الضلال عنه من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن
الاحول قال سالت ابا عبد الله عم عن الروح التي في ادم قوله فقوله مجرور بدلا عن الروح او عن ادم فاذا سويته
اي كملت خلقته وعدلت هيئته بحيث صار قابلا لنفخ الروح فيه ونفخت فيه من روحي الروح بالضم يذكر ويؤنث

والمطلوب من هذا السوال هو معرفة ان الروح قديم واجب كما زعم او حادث غير واجب لا معرفة معنى الاضافة
والنفخ فان المتضمن لهما هو الاحاديث الاتية ولا معرفة ان مفهومه ماذا فانه مسكوت عنه في هذا الباب
ولا باس ان نشير اليه اجمالا ليحصل لك زيادة بصيرة فنقول المراد بالروح هنا ما يشير الانسان اليه بقوله
انا اعنى النفس الناطقة المجردة المتعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف والحيوة عبارة عن هذا التعلق
والموت هو قطع هذا التعلق مع بقائها في ذاتها كما صرح به جم غفير من الخاصة والعامة والروح
بهذا المعنى هو المعروف في القران والاحاديث وقد تحير العقلاء في حقيقته واعترف كثير منهم بالعجز
عن معرفته حتى قال بعض الاكابر ان قول امير المومنين عليه السلم من عرف نفسه فقد عرف ربه معناه انه
كما لا يمكن التوصل الى معرفة النفس اعنى الروح كذلك لا يمكن التوصل الى معرفة الرب وقوله تعالى ويسئلونك
عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا مما يعضد ذلك وقد يطلق الروح هنا على ما هو
مبدا التاثير والحركة والحيوة سواء كان مجردا من الكثافة الجسمانية او منطبعا في المادة الجسمانية ليشمل الاقسام الخمسة
التي يجيء ذكرها في كتاب الحجة اعنى روح القدس الذي به يعرفون الاشياء وروح الايمان الذي به يخافون الله
تعالى وروح القوة الذي به يقدرون على طاعة الله تعالى وروح الشهوة الذي به اشتهوا طاعته وكرهوا معصيته
وروح المدرج الذي به يذهبون ويجيئون وان كان محتملا لكنه بعيد جدا قال هذه روح مخلوقة والروح التي
في عيسى مخلوقة ولا يتوهم من اضافتها اليه سبحانه انها هو وانها قديمة لان الاضافة للايجاد والتشريف
وقد سمعت عن بعض الثقات ما يناسب ذكره في هذا المقام وهو ان بعض النصارى حضر بلدا من
بلاد الاسلام وحضر عنده جماعة من اهل العلم وكلموه فقال لهم اصبروا حتى اشرب خمرا فلما شربها وظهر فيه
مبادى النشاط قال لهم نبيكم اشرف ام عيسى فقالوا نبينا فقال ما تقولون فيما نزل في كتابكم حيث سمى
عيسى روح الله ونبيكم رسول الله وروح الله اشرف من رسوله لان المرسل اشرف من الرسول فلما
سمعوا ذلك سكتوا ولم يقولوا شيئا ما قال بعضهم هذه شبهة متوجهة يجب التدبر ولم يعلموا ان اضافة
الروح اليه سبحانه لا يقتضى ان يكون الروح نفسه تعالى ولا جزءه ولا وضعا ولا عرفا كما يقال هذا فرسى
وهذا كتابي وهذا بيتي وامثال ذلك غاية ما في الباب افادتها الاختصاص باعتبار ان خلقها وايجادها
ليس بتوسط الاب لا يقال من كان بلا واسطة كان اشرف ممن كان بواسطة لان ذلك ممنوع
اذ للشرافة اسباب وشرايط اخر كما لا يخفى على اولى الالباب عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن
عيسى عن الحجال عن ثعلبة عن حمران قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن قول الله تعالى في وصف عيسى عليه السلم
وروح منه قال هي روح الله مخلوقة خلقها في ادم وعيسى لا بتوسط اب وما يجرى مجرى الاصل والمادة

الروح والنفخة

كما هو

كما هو المعروف في ساير الناس بل بمجرد امضاء الارادة ونفخ تمام القدرة ولذلك نسبها اليه وفي كتاب اكمال الدين
اللاتي سمع بعض علماء النصارى قارئا يقرء وانما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه
فقال هذا دين النصارى يعنى هذا يدل على انه بعض منه فاجابه الحسين بن علي الواقد صاحب كتاب النظاير
بان الله تعالى انما اراد بروح منه انه من ايجاده وخلقه واراد بالحصر تعريضا بالنصارى فيما ادعت من النبوة والتثليث
وباليهود فيما قذفت به مريم عليها السلم وانكرته من رسالته فاسلم النصراني محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن
خالد عن القسم بن عروة عن عبد الحميد الطائي عن محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن قول الله تعالى و
نفخت فيه من روحي كيف هذا النفخ اى نفخ الروح والروح ليس بهواء قابل للحركة والنفخ انما يتعلق بهواء
لان صورته الحقيقية اخراج الهواء من فم النافخ الى المنفوخ فيه ليشتعل نيرا النار مثلا وانما حملنا السوال على
هذا لا على انه كيف نسب النفخ اليه سبحانه مع انه في حقه ممتنع لدلالة الجواب عليه وتحقيق نسبة النفخ اليه
على احد وجهين احدهما ان النافخ جبرئيل عليه السلم او ملك من الملائكة فاسند اليه تعالى وانما نسب اليه انا انما
باعتبار انه الامر وثانيهما ان النفخ على تقدير ان يكون النافخ هو الله سبحانه استعارة تمثيلية لانه لما امتنع
تحقق صورته الحقيقية وهى الاخراج المذكور فيه وجب صرفه الى ما يشبهها بان يقال لما كان اشتعال نور النفس
في فتيلة البدن عن الجود الالهي المعطي لكل قابل ما يستحقه بحسب حاله مشابها لما نشاهده من اشتعال
النار في المحل القابل لها من صورة النفخ فلو حمل على التمثيل والتعبير بالنفخ عن افاضة الجود الالهي النفس على
البدن لمكان المشابهة المتخيلة وان كان الامر اجل مما عندنا فقال ان الروح متحرك كالريح يعنى ان الروح يتحرك
سريعا في جميع اجزاء البدن ويجرى اثاره في تجاويف اعضائه فيصلح البدن ويحيى ما دام فيه كما ان الريح متحرك
سريعا في اقطار العالم ويجرى اثاره فيها فيصلح العالم بجريانه ويموت بفقدانه فالروح بهذا الاعتبار يشابه
الريح فيكون منفوخا كالريح فان قلت الاستعارة على ما ذكرت تمثيلية والاستعارة التمثيلية لا يعتبر
فيها التشبيه في المفردات قلت نعم ولكن لا بد من ان يكون للمفردات التي في طرف المشبه به نظاير في طرف
المشبه بحيث يصح ان يقع بينهما التشبيه وبناء هذا السوال والجواب على ذلك ومما يناسب ذكره في هذا
المقام ويوضح الجواب ما نقله الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج وهو ان الزنديق سال ابا عبد الله عليه السلم
عن مسائل كثيرة الى ان قال له فصل بوصف الروح لخفته ونقل ووزن قال عليه السلم الروح بمنزلة الريح في
الزق اذا نفخت فيه امتلأ الزق منها فلا يزيد في وزن الزق ولوجها فيه ولا ينقصها خروجها منه
كذلك الروح ليس لها ثقل ولا وزن قال فاخبرني ما جوهر الريح قال الريح هواء اذا تحرك سمي ريحا فاذا سكن سمي
هواء وبه قوام الدنيا ولو كفت الريح ثلثة ايام لفسد كل شيء على وجه الارض ونتن وذلك الريح بمنزلة المروحة

تذوب وتدفع الفساد عن كل شيء وتطيبه فهي بمنزلة الروح اذا خرج من البدن فسد البدن وتغير تبارك الله
احسن الخالقين وانما سمي روحا هذا من تتمة الجواب المذكور يعني انما سمي الروح الجاري آثاره وتصرفه في البدن روحا
لانه اشتق اسمه من الريح قال صاحب كتاب اكمال الاكمال وانما سمي الريح الخارج من نفخ جبرئيل عليه السلام الداخل في
البدن روحا لانه يخرج من الريح يعني جبرئيل عليه السلام نفخ وهذا وجه آخر للتسمية ثم اشار الى وجه الاشتقاق
بقوله وانما اخرجه اى انما اخرج اسم الروح على لفظ الريح اى على وفقه وفي بعض النسخ من لفظ الريح يعني
انما اشتق اسم الروح عن لفظ الريح لان الارواح مجانسة للريح في المعنى والتحرك والتصرف وصلاح ما تمر
عليه الريح واذا تحققت المجانسة المصححة للاشتقاق صح الاشتقاق كما هو المقرر عند اهله وانما اضافه
الى نفسه حيث قال من روحي لانه اصطفاه على سائر الارواح الحيوانية والنباتية لكونه مبدأ للآثار الشريفة
والطوارئ العظيمة فلا يترتب عليها فالاضافة للاختصاص والتشريف والايجاد بلا واسطة شيء لا لان
الله سبحانه او بعضه لامتناع ذلك واستحالة حلوله عز وجل في شيء عقلا ونقلا كما قال لبيت من البيوت
بيتي ولرسول من الرسل خليلي واشباه ذلك هذا الحديث بعينه رواه الشيخ في الاحتجاج مرسلا عن محمد بن
مسلم عن ابي جعفر عليه السلام الا ان فيه كما اصطفى بيتا من البيوت فقال بيتي وقال لرسول من الرسل خليلي كل ذلك المذكور
من الروح والبيت والرسول مخلوق مصنوع محدث مربوب مدبر خلقه وصنعه واحدثه ورباه ودبره اللطيف الخبير
على وفق الارادة ومقتضى الحكمة عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن عبد الله بن بحر كوفي ضعيف
ولكن ضعفه لا يضر بصحة مضمون هذا الحديث لاعتضاده بالعقل والنقل عن ابي ايوب الخزاز عن محمد بن
مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عما يروون يعني العامة ان الله تعالى خلق آدم على صورته فقال هي صورة محدثة
مخلوقة اصطفاها الله تعالى واختارها على سائر الصور المختلفة كما قال وصوركم فاحسن صوركم فاضافها
الى نفسه تشريفا وتكريما واظهارا لاصطفائها كما اضاف الكعبة الى نفسه والروح الى نفسه فقال بيتي
ونفخت فيه من روحي تشريفا وتكريما وتبيينا لان المضاف مصطفاه ومختاره وما يقبل هذا التبيين من
ان اضافة الروح الى نفسه لاجل انه اصطفاه واختاره على سائر الارواح لا لاجل انه هو الله عز شأنه هو
المقصود بالافادة في هذا الباب وقد روى الصدوق رحمه الله في كتاب عيون اخبار الرضا عليه السلام باسناده
عن الحسين بن خالد وروى الشيخ الطبرسي رضي الله عنه في كتاب الاحتجاج مرسلا عن الحسين
بن خالد ايضا قال قلت للرضا عليه السلام يا ابن رسول الله ان الناس يروون ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان الله خلق
آدم على صورته فقال قاتلهم الله لقد حذفوا اول الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وآله مر برجلين يتسابان فسمع احدهما
يقول لصاحبه قبح الله وجهك ووجه من يشبهك فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله يا عبد الله لا تقل هذا لاخيك

فان الله

فان الله عز وجل خلق آدم على صورته وفيما رويناه دلالة واضحة على ان الرواية المذكورة كاذبة محرفة من وجهها
وان الضمير المجرور في صورته يعود الى الرجل المسبوب وانما لم يجب الباقر عليه السلام بما اجاب به خلفه الطاهر الرضا عليه السلام
وحكم بان الضمير يعود اليه سبحانه وان الاضافة للتشريف والاصطفاء للتنبيه على ان هذه الرواية على تقدير صحتها
لا دلالة فيها على ما هو مطلوبهم من ان الله تعالى صورة كصورة آدم وبالجملة هم يستدلون بهذه الرواية على ذلك
باسناد الائمة عليهم السلام على ان لنا ان نقول بعود الضمير الى آدم ولا يلزم خلوه عن الفائدة لما اشرنا اليه
في باب النهي عن الصورة ويؤيده ما رواه مسلم في آخر باب صفة الجنة عن النبي صلى الله عليه وآله قال خلق الله آدم على صورته
طوله ستون ذراعا فلما خلقه قال اذهب فسلم على اولئك وهم نفر من الملائكة جلوس فاستمع ما يحيونك
فانها تحيتك وتحية ذريتك قال فذهب فقال السلام عليكم فقالوا السلام عليك ورحمة الله قال فزادوه و
رحمة الله قال فكل من يدخل الجنة على صورة آدم وطوله ستون ذراعا فلم يزل الخلق ينقص بعده حتى الآن قال
عياض ذكر الطول هنا يرفع الاشكال ويوضح ان الضمير في صورته يعود الى آدم نفسه وان المراد على هيئته
التي خلق عليها لم يتردد في الارحام ولم ينتقل في النشأة ينتقل بنيه او يكون المراد ان صورته في الارض هي
التي كان عليها في الجنة ولا تختلف صورته لاختلاف صورة الملائكة عليهم السلام في اصل صورهم وفي الصورة التي
يتراءون فيها للخلق غالبا **باب جوامع التوحيد** يذكر فيه انحاء من اعتبارات ثبوتية وسلبية
للرد على الفرق المبتدعة منهم الملاحدة الذين لا يؤمنون بالله وهم صنفان الاول صنف طلبوا للعالم سببا
فاحالوه على الطبع الذي هو صفة جسمانية مظلمة خالية عن المعرفة والادراك الثاني صنف لم يتفرغوا
لذلك ولم ينتبهوا لطلب السبب بل اشتغلوا بانفسهم وعاشوا عيش البهائم ومنهم عبدة الاوثان وهم قد
علموا ان لهم ربا وجب طاعته ولكن حجبوا بظلمة الحس وكدورات النفس عن ان يتجاوزوا العالم
الجسماني المحسوس في اثباته فاتخذوا اربابا من هذا العالم وهم اصناف الاول صنف اتخذوا من الجواهر كالذهب
والفضة اشخاصا مصورة وجعلوها آلهة الثاني صنف ترفعوا عن ذلك وقالوا هذه الصور منحوتة نحن
نحتناها والرب اعز من ذلك واجل فاذا رأوا انسانا في غاية الجمال او فرسا او بقرا او شجرا ظاهرا نوع اعتبار و
خصوصية عبدوه وقالوا هو ربنا الثالث صنف ترفعوا عن ذلك وقالوا ينبغي ان يكون الرب نورانيا
فعبدوا النار للطافته وتقهره فلم يصلح ان تكون ربا والرب وجب ان يكون نورانيا موصوفا
بالعلو فعبدوا النجوم كالشمس والمشتري والشعرى وغيرها ومنهم ثنوية قالوا ان في هذا العالم
خيرات وشرورا والخير نور والشر ظلمة وبينهما منازعة فوجب ان يكون الخير مستندا الى النور
والشر الى الظلمة فاحالوا العالم اليهما وهم الثنوية ومنهم جاوزوا الحس وقالوا الرب اعز من ان يكون

محسوسا ولم يتجاوزوا مرتبة الوهم والخيال فعبدوا قاعدا على العرش واضعهم رتبة الجسمية ثم اصناف الكرامية وارفعهم رتبة
من نفى الجسمية وجميع عوارضها الا الجهة فخصصوه بجهة مخصوصة فوق عرش المشبهة ومنهم من تعدوا عن ذلك فعبدوا الها سميعا
بصيرا متكلما عالما قادرا منزها عن الجهات لكن فهموا هذه الصفات على حسب مناسبة صفاتهم وربما صرح بعضهم
فقال كلامه صوت ككلامنا وربما تحرى بعضهم فقال الاله هو كحديث انفسنا لا صوت ولا حرف وكذلك اذا
حقق القول يصلوا الى التشبيه في المعنى وان انكروه لفظا انهم لم يدركوا كيفية اطلاق هذه الالفاظ في حق الله
فكل هؤلاء مشتركون في انهم يدعون مع الله الها آخر ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به فانما حسابه عند
ربه انه لا يفلح الكافرون ووراء هذه المذاهب وغيرها من المذاهب الباطلة مذهب صحيح وهو ان الصانع موجود
قديم ازلي ابدي له نعوت جلالية وصفات كمالية غير زايدة ولا حجاب بينه وبين خلقه اصلا ولا حجب الذات
ولا حجب الصفات والمتمسكون به هم المتمسكون بذيل الانبياء والاوصياء عليهم السلام وهم الذين خرقوا بذلك
الشبايع الظلمانية والنفسانية وتجاوزوا عن المقايسات الوهمية والخيالية ووصلوا الى عالم التوحيد
المطلق وشاهدوا رتبة الحق وعظمته وكماله وجلاله بعين البصيرة وهم بعد ما خرقوا تلك الحجب في حجب من نور
عظمته وكماله لذلك قيل ان لله سبعين حجابا من نور وظلمة لو كشفت لاحرقت سبحات وجهه كل من ادرك بصره وقيل
سبحات وجهه جلاله وعظمته وقيل اضواؤه وقيل محاسنه وقيل غير ذلك وان اردت زيادة معرفة فيها فارجع
الى النهاية الاثيرية محمد بن ابي عبد الله ومحمد بن يحيى جميعا رفعاه الى ابي عبد الله ع وان امير المؤمنين عليه السلام
رواه الصدوق في كتاب التوحيد مسندا من طريقين عن ابي عبد الله ع عن ابيه عن جده عليهم السلام وان امير المؤمنين ع
استنهض الناس في حرب معوية في المرة الثانية النهوض القيام الى الامر بسرعة ومنه نهض الطاير اذا نشر جناحيه
ليطير واستنهضه امره بالنهوض وحثه عليه فلما حشد الناس اي اجتمعوا يقال حشد والحشد وهو من باب ضرب
اذا اجتمعوا وكذلك احتشدوا وتحشدوا وعينا فلان حاشد ومحتشد اي مستعد او متاهب وفي بعض النسخ حشر
الناس بالراء يقال حشرت الناس احشرهم من باب ضرب ونصر اي جمعتهم فالناس في نسخة الاصل مرفوع على
الفاعلية وفي هذه النسخة اما منصوب على المفعولية ان كان الفعل مبنيا للفاعل او مرفوع ان كان الفعل مبنيا
للمفعول قام خطيبا فقال الحمد لله الواحد الاحد الصمد المتفرد اشار بكلمة الله الى الذات القدسية الجامعة
لجميع صفات الكمال وبالواحد المتقدس بذاته من التركيب والتجزية ذهنا وخارجا وبالاحد المتنزه صفاته
من التكثر والاختلاف وبالصمد وهو المرجع للجميع في جميع الحوائج الى امتناع التجزية في ذاته والزيادة
في صفاته لاستلزام ذلك افتقاره المنافي لكونه صمدا على الاطلاق وبالمتفرد الى نفي الشريك عنه في الذات
والصفات واستحقاق الحمد من جميع الجهات الذي لا من شيء كان فلا مادة له ولا اصل له ولا جزء له ولا موجود

الاشارة بالله والواحد
والاحد والصمد الى تمام

له كما كان للانسان فان له مادة هي التراب والمني وله اصل هو الابوان وله اجزاء تاليفية وقال ابن ميثم في وصفه تعالى بالكون
رد على النصف الثاني من الملاحدة وفي تنزيهه عن الامور المذكورة رد على جميع الفرق المبتدعة والمذاهب
الباطلة فانهم وان لم يصرحوا بافتقاره تعالى الى الامور المذكورة لكن يلزمهم ذلك من حيث لا يعلمون ولا من
شيء خلق ما كان قدرة الظاهر ان كان تامة بمعنى وجد وقدرة بالنصب على التمييز او بنزع الخافض وان كان شاذا في مثله
وفي بعض نسخ هذا الكتاب وفي كتاب التوحيد للصدوق بقدرة فهو يؤيد الثاني اي لم يخلق ما وجد من الممكنات
بقدرته الكاملة من مثال سابق يكون اصلا له ودليلا عليه ولا من مادة ازلية كما زعمت الفلاسفة من ان الممكنات
الاجسام لها اصل ازلي هي المادة بل هو المخترع للممكنات بما فيها من المقادير والاشكال والنهايات والمبدع للمخلوقات
بالهامس الالهيات والاجال والغايات بمحض القدرة على وفق الارادة والحكمة ويحتمل ان يقرأ قدرة بالرفع على الابتداء
اي له قدرة بان بها اي بتلك القدرة الكاملة التي لا يتأتى منها شيء من الاشياء وبانت الاشياء منه لتحقق تلك
القدرة له لا لغيره فليست له صفة تنال اي ليس مطلق ما يوصف به من صفات الكمال امر ادركته عقول العقلاء
منهم للاذكياء لكمال عظمته او ليست له صفة زايدة حتى تنالها كما تنال صفاتنا الزايدة على ذواتنا التي هي من
الكثرة مطلقا وليست له صورة وهيئة تنالها الاوهام اذ العرب المثبتون للصفات انما يعرفون منها الصور
والهيئات فنفى الصفة مستلزم لنفيهما في زعمهم ولا حد يضرب له فيه الامثال الحد الشيء منتهاه والامثال جمع المثل
ومثل الشيء بكسر الميم وفتحها نظيره كشبهه وشبهه ولعل المقصود انه ليس لوجوده نهاية يطرأ عليه العدم ولا
لذاته طبيعة امتدادية ينتهي الى حد ونهاية ولا لصفاته نهاية في القوة والكمال تقف عندها ولا لحقيقته
حد حقيقي يتصور بالكنه ولا يجري فيه حكم المخلوقات لان الحد بالمعاني المذكورة من صفاتهم ولواحقهم واضح ان
يقال هو مثلهم وانه على الواجب بالذات محال كل دون صفاته تحبير اللغات تحبير الصوت والخط والشعر وغيرها تحسينه
تقول حبرت الشيء تحبيرا اذا حسنته والكلال العجز والاعياء تقول كل اللسان عن البيان اذا اعيى عن اداء حقه واسناده
الى التحبير مجاز يعني قبل الوصول الى ذكر صفاته تحبير اللسان معجز قبل البلوغ الى وصف عظمته لتحسين البيان معجز
كل قايل عن ذكر كنه صفاته وضل كل واصف عن نيل حقيقة جلاله وكماله فضل هنالك تصاريف الصفات
قد استوفينا شرحه في الخطبة ونظيره الى الان وجهان احدهما انه ليس لجناب الحق تصاريف الصفات
لان صفاته عين ذاته فلا صفات هناك وثانيهما انه ليس له تصاريف الصفات وتغيرها وتبدلها لان
كل ما اعتبره العقل والنقل له من الصفات الكمالية فانما هو له ازلا وابدا لا يتطرق اليه التغير والتبدل
اصلا وحار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير الملكوت فعلوت من الملك كالرهبوت من الرهبة و
قد يخص الملكوت بعالم الغيب وعالم المجردات والروحانيات ويخص الملك بعالم الشهادة وعالم الماديات

والجسمانيات والتعميم هنا اولى والعميقات جمع العميقة وهي صفة لمحذوف وهو الانظار والتفكير التامل في الشئ
ليجد غوره وافكر في الشئ وفكر فيه وتفكر بمعنى يعني حارٍ في ادراك حقايق ملكوته وخواصها واثارها وعظمتها وكيفية
ترتيبها على النظام الاكمل وكيفية وقوعها والقدرة القاهرة وغير ذلك مما هو محل التعجب والحيرة الانظار العميقة
الواقعة في مذاهب التفكير وطرقه الخفية والجلية فسبحان من لا يكون لنا سبيل الى ادراك ملكه وملكوته
فكيف يكون لنا سبيل الى ادراك عظمته وجبروته وانقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير الرسوخ الثبوت
يقال رسخ الشئ رسوخا اذا ثبت وكل ثابت راسخ ومنه الراسخون في العلم وعلمه هنا مصدر مضاف الى المفعول
والضمير عايد اليه سبحانه والجوامع وصف للكلمات المحذوفة يعني انقطع قبل تحقق الرسوخ في العلم بذاته وصفاته
واسراره سبحانه الكلمات الجامعة لانحاء التفسير والتبيين لظهور ان تلك الكلمات لها معان ومفهومات
حاصلة في الذهن وليس شئ منها هو الله تعالى ولا صفاته وانما طريق معرفته والرسوخ في العلم بطور العقل
العاري عن شوايب الاوهام بان يتلقى تلك المفهومات لا على وجه شعوره بما يشعر به من تلك الكلمات
بل على وجه اعلى واشرف بتعقل صرف بريء عن علايق المواد مجرد عن ادراك الوهم والحواس وتوابع ادراكاتها
من الاين والوضع والمقدار والكيف وغير ذلك مما لا يليق بجناب الحق فاذا اطلق عليه شئ من اسمائه الحسنى
مثل الله والموجود والعالم والقادر تعالى وغيرها ينبغي ان يحمله على اشرف ما يتخيله واعلى ما يتصوره ويعقل
ذاته ووجوده وعلمه وقدرته وحيوته وليست كذات ساير الموجودات ووجودهم وعلمهم وقدرتهم وحيوتهم
ليخرج بذلك من حد التشبيه المتعالى قدسه الحق عنه وحال دون غيبه المكنون وحجب من العيوب المكنون
المستور يقال كننت الشئ فهو مكنون اي سترته فهو مستور والمراد بغيبه المكنون الاسرار الربوبية والا
نوار الالهية والصفات الكمالية المستورة عن ابصار ذوي البصاير بحجب ظلمانية واستار نورانية الحاجبة
للنفس عن مشاهدة انوار جلال الله واسراره بالكلية واما الحجب النورانية فهي انوار العظمة المانعة من
مشاهدة ذاته وصفاته وجلاله وكماله كما هي لمن خرق تلك الهيات وخلص من تلك الظلمات وتنزل
في ساحة انس الحلاول وقد صحب رسول الله صلى الله عليه وآله لحجاب بتلك الحاجة حاله ليلة المعراج
فكيف غيره كيف الوصول الى سعاد ودونها قلل الجبال ودونهن حتوف تاهت في ادنى اذانيها الطامحات
العقول في لطيفات الامور الالهية التحير والدنو القرب والادنى اسم تفضيل منه والادانى جمع الادنى وهو
القريب وضمير التانيث للحجب والاضافة في طامحات العقول ولطيفات الامور من باب اضافة الصفة الى
جرد ولطيفة في متعلق بالطامحات والطامح الامل المرتفع يقال طمح بصره الى الشئ اذا ارتفع اليه وبالغ
ليراه يعني تحيرت في اول حجاب من تلك الحجب واقرب ستر من تلك الاستار العقول الطامحة في الامور

اللطيفة

اللطيفة البالغة في دركها وادراك اسرارها فكيف حال العقول الغير الطامحة اعني العقول الناقصة وكيف حال
بواقي الحجب التي هي ابلغ واعظم من المذكور وفيه تنبيه على انه لا يجوز للبشر ان يعتمد في معرفة الصانع بعقله
وان كان ذكيا فيهما بل يجب عليه ان يرجع الى صاحب الوحي واهل الذكر وبالله التوفيق فتبارك الذي
لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن تبارك اما مشتق من البروك المستلزم للبقاء والثبات في
موضع واحد او من البركة وهي الزيادة فهو باعتبار الاول اشارة الى عظمته باعتبار دوام بقائه واستحقاق
قدم الوجود لذاته وثبوت وجوده لا عن ابتداء ولا الى انقطاع باعتبار الثاني اشارة الى فضله ولطائف
وجوده الثناء عليه والنيل الاصابة والهمة العزم الجازم يقال فلان بعيد الهمة اذا كانت ارادته تتعلق
بعليات الامور دون محقراتها والغوص الغور والحركة في عمق الماء والفطن بفتح الفاء وكسر التاء الذكي
المتوقد وبالعكس جمع الفطنة وهي في اللغة الفهم وعند العلماء جودة الذهن المعدة لاكتساب المطالب
العلية ولما كانت صفات كماله ونعوت جلاله في العدم الوقوف على حقايقها واغوارها تشبه البحر
الخضم الذي لا يصل الغايص الى قعره كانت الفطنة المتحركة فيها شبيهة بالغايص في البحر فاستعير الغوص
لحركات الفطن في عميقات غيوب ملكوته واسرار عالم الغيب العميقة طالبة لتصور بها الحق والبلوغ الى
كنهها ويفهم منه استعارة البلوغ لحركات الهمم البعيدة اذ هو حقيقة في حركة جسم جسماني لجسم وجسماني
اخر وهاتان الاضافتان في معنى الصفة اي الذي لا يبلغه الهمم البعيدة ولا يناله الفطن الغايصة ووجه الحسن ان المقصود
هو المبالغة في عدم اصابة ذاته وصفاته واسراره تعالى بالجملة من حيث هي بعيدة وبالفطنة من حيث هي
غايصة فالحيثية مقصودة بالقصد الاول فالذي قدم فسبحان الذي كل ذي همة بعيدة في انواع كماله صريق
وكل ذي فطنة غايصة في بحار جلاله غريق وتعالى الله الذي ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود اي ليس
لوجوده زمان متناه ولا زمان غير متناه لان موجد الزمان يمتنع تقدير وجوده بالزمان ولان وجوده
لو كان زمانيا لزم تقدم الزمان عليه واذا لم يكن زمانيا كان غنيا في وجوده عنه ولا نعت محدود اي ليس
له نعت محدود والحد لغوي وهو النهاية والحد حقيقي وهو المشتمل على الذاتيات اما الاول فلانه ليس المطلق
ما يعتبر بعقولنا من الصفات الكمالية والصفات السلبية والاضافية نهاية معقولة تنتهي عندها واما
الثاني فلان نعته تعالى ليس مركبا من الجنس والفصل والا لكان حادثا فيلزم نقصه تعالى وكونه محلا للحوادث
وكلاهما باطل ويمكن ان يأول هذا القول بما يأول به قوله ليس بما ضب فينحجز اي ليس بما ضب فينحجز فيكون
المراد انه ليس له نعت فيحد وهذا على ما هو الحق من انه تعالى منزه من كل جهة عن الكثرة بوجه ما وقد
حصل في هذه القراين الثلث السجع المتوازي مع نوع من التجنيس سبحان الذي تبارك ترك المعاطف

لانه تأكيد لما سبق وتقرير لمضمونه ليس له اول مبتداء اول بالرفع والتنوين معا او بالرفع فقط لانهم
مختلفون في صرفه ولا غاية منتهى ولا آخر يفنى لانه ازلي وابدي فليس له ابتداء ولا انتهاء ولا فناء و
النفي للجمع الى القيد ولانه هو الاول المطلق الذي لا شي قبله والآخر المطلق الذي لا شي بعده والغاية
لكل شي باعتبار انه مصاير الخلايق وعواقب الامور اليه فهو غاية مطالب السايرين ونهاية مقاصد
الطالبين وهو الباقي بعد كل شي في وجوده الحق وجلاله المطلق سبحانه هو كما وصف نفسه في القرآن
الكريم وحي كان ولم يكن معه شي كما وصف الظالمون المكذبون والواصفون لا يبلغون نعته
وان بالغوا لان عقول المقربين ونفوس القدسيين عاجزة عن ادراك كنه ذاته وحقيقة صفاته
سبحان من تحير في ذاته سوائه ثم ضرب كنه كالشي نبه به له انما قياس سلحت قد سبق بو بضائك
موبكنه سلحت كرده وتوجها مصر الاشيا كلها خلقه ابانة لها من شبهه وابانة له من شبهها
لعل المراد بانه مبين الاشياء عنه خلقه لها في الاصول والمقادير والصور والاشكال والهيات والصفات
والامزجة والاخلاق وغيرها ابانة لها من ان تشبهه تعالى في ذاته وصفاته وافعاله وابانة له تعالى
من ان يشبهها في شي من ذلك لظهور ان جميع ذلك من فيض الوجود الحق وجعل الجاعل المطلق
فلو وقع بينهما تشابه في شي منه لزم انقلاب تعالى الجعل جاعلا والافاضة مفيضا وسلحت قد سبق منزهه
عن ذلك او المراد انه جعل للاشياء حدودا ونهايات او ذاتيات هي محدودة معلومة بها ليعلم انه
تعالى لا يشبهها في ذلك لانه لا يحد ولا يجري عليه صفات المصنوعات المحدودة باحد الوجهين
والله اعلم فلم يحلل فيها اصلا ولا على الجزئية ولا على الوصفية ولا على التمكن والتحيز فيقال هو
فيها كاين هذا بمنزلة قياس استثنائي تقريره ان لو حل فيها لجاز ان يقال هو فيها كاين والتالي باطل
فالمقدم مثله اما بطلان التالي فلاستحالة افتقار الواجب الى الغير بعينه به وامتناع حصوله في محل
وكونه جزء منه ولم ينا ءاي لم يبعد عنها فيقال هو منها باين اي هاجر بعيد بتراخي مسافة لانه
تعالى اقرب الى كل شي من نفسه ويحتمل ان يكون المراد بها نفي الفقر بمعنى انه لما كان الكون في المحل
والنائي عنه والمباينة له امورا انما يقال على ما يصح حصوله فيه وكان هو القريب منزها عن الحصول في
ان يمتنع عليه اطلاق هذه الامور واذليس هو بحال في الاشياء فليس هو بكاين فيها واذ
ليس بكاين فيها فليس بناء عنها ولا مباين لها ولم يخل منها فيقال له اين لما كان عدم خلو من
شي من الاشياء مسببا لعدم حصوله في اين دليلا على عدم تحيزه بحيز اذ الحاصل في اين والكاين
في حيز قريب من بعض الاشياء وبعيد خال عن بعض آخر بالضرورة لما نظر من الاشياء

سبب

سببا لحصوله في اين والجسم في حيز ودليلا عليه لان انتفاء السبب دليل على انتفاء المسبب فصح التفريع على المنفي وبعبارة اخرى هو مع
كل شي ولم يخل من شي منها حتى يقال اين هو لكنه سبحانه احاط بها علمه اشارة الى ان عدم خلوها من الاشياء عبارة عن احاطة علمه بكليها
وجزئياتها ومستقبلها وماضيها ونفوذه في كل شي وغايب بحيث لا يستره ساتر ولا يحجبه حاجب حتى انه يعلم ما دق من عقائد
القلوب واسرار الصدور وشخوص لحظ وصدور لفظ وانبساط خطوة وحسيس نملة في ليل داج وغسق ساج واتقنها
صنعه على وفق الحكمة في احمل نظام وافضل قوام واحسن اعمال وازين اشكال بحيث يتحير فيه فحول الحكماء وعقول
العلماء سبحانه اعطى كل شي خلقه واحكم به امره واحصاها حفظه بنبه بذلك على احاطة حفظه لجميع الاشياء تفصيلا
وشمول علمه كما وكيفا واحصائه لها عددا كما قال لقد احصاهم وعدهم عدا وقال احصى كل شي عددا ومنها انجذاب النفوس
البشرية من مقتضيات الطبيعة الناسوتية الى الطاعة والانقياد له والميل اليه والردع من المشتهيات لظهور ان علم العصاة
بانه لا يشذ احد منهم عن احاطة علمه واحصائه جاذب الى تقواه وبالله التوفيق لم يعزب عنه خفيات غيوب بتقدير بليغه
الهواء وهو الفضاء ما بين الارض والسماء واضافة الخفيات الى الغيوب بيانية واضافة الغيوب الى الهواء ظرفية
في والمراد بالخفيات الذوات المبثوثة وغيرها وجعل الاضافة الثانية من باب جرد قطيفة والاضافة الاولى ظرفية
اي الخفيات التي في الهواء الغايب عن الابصار يا باه جمع الغيوب على الظاهر وان كان المعنى احسن واتقن ولا
غوامض مكنون ظلم الدجى الغوامض جمع الغامض وهو خلاف الواضح والدجى بضم الدال والفتح جمع دجية بالضم
والتكون وهي الظلمة عند جمهور اهل اللغة او شيوع الظلمة والباسها كل شي بحيث لا يصل اليه البصر ولا ينبت
النظر لا نفس الظلمة عند بعضهم والاضافة الاولى بيانية او بتقدير في والاضافة الثانية بتقدير اللام والاضافة
الثالثة بيانية يعني لم يعزب عنه الغوامض اي الخفيات والاسرار التي هي في الخفاء المكنون المستور في الظلمة
الشديدة المانعة لنفوذ شعاع البصر بالكلية وذلك لانه تعالى تانزيد لبذاته المقدسة كل شي بما هو
عليه لا بالبصر ولا ما في السموات العلى جمع العليا الى الارضين السفلى فلا يصرفه شخص عن شخص ولا يلهيه
صوت عن صوت ولا يحجزه شي عن شي ولا يشغله امر عن امر وفيه تنبيه على انه تعالى عن ان يكون
مثل علم المخلوقين اذ كانوا لا ادراكهم بعض الاشياء الخفية وبعض الاجرام السماوية والارضية ادراكا
كانا قاصرا محجوبين عن ادراك ما وراءه واما علمه فهو المحيط بالكل على وجه الكمال بحيث لا يحجبه الستر
ولا يخفى عليه السراير وقد كرر عليه السلم بيان احاطة علمه بجميع الاشياء دفعا للاوهام الفاسدة الوهمية
فان بعض القاصرين توهموا انه لا يعلم لا قبل الايجاد وبعضهم توهموا انه لا يعلم الجزئيات تعالى الله عما
يقولون علوا كبيرا لكل شي منها اي من السموات والارضين وما فيهما وما بينهما حافظ ورقيب الحافظ
والرقيب المنتظر فالعطف على الاول للتفسير وعلى الثاني للجمع والتقسيم اي لكل شي منها حافظ يحفظه

على مقداره وشكله وصورته ومعنى ذلك ما يناسبه من حاله ويليق به من كماله ورقيب ينتظر اثاره المطلوبة
منه ولعل فيه اشارة الى الملايكة المدابرات للعلويات والسفليات فمنهم الموكلون على السموات يدبرون امرها
بامر ربهم ومنهم الموكلون على الارضين ومنهم الموكلون على الجبال ومنهم الموكلون على السحاب ومنهم الموكلون
على الرياح ومنهم الموكلون على المياه ومنهم الموكلون على النبات ومنهم امناء الوصية يحفظونه ويبلغونه الى رسله
ومنهم المترددون بفضله وامره مرة بعد اخرى ومنهم الحفظة لعباده واعمالهم ومنهم الخزنة لابواب جنانه ونيرانه
الى غير ذلك مما لا يعلم عدده وامره الا هو وبكل شي منها محيط كما هو المعروف من نضد هذا العالم وتركيبه
على وجه يحيط بعضه ببعض وهذا مبنى لبطلان التسلسل ووجوب الانتهاء الى غير محيط غير محاط بشي
ويحتمل ان يراد بالمحيط الخواص والصفات وان يراد به الحافظ والرقيب على ان يكون تاكيدا لما قبله و
المحيط بما احاط منها الواحد الاحد الصمد المحيط مبتداء والواحد خبر يعني المحيط علما وحفظا بما احاط
من تلك الاشياء مع المحاط به هو الواحد الاحد الصمد وفي ذكر هذه الاوصاف اشعار بعلة هذا الحكم اعني
كونه تعالى محيطا بالجميع لا غيره لانه اذا كان هو موصوفا بالوحدة الحقيقية وبنعت الصمدية لا غيره كان هو المحيط
بالجميع دون غيره الذي لا تغيره صروف الازمان اي حوادثها ونوايبها الماعرفت مرارا انه تعالى ليس بزماني
يدخل تحت صروف الزمان حتى تغيره ولامتناع لحوق التغير بلا ان التغير من لواحق الامور المادية
وهو سبحانه منزه من المادة ولواحقها ولا يتكاده صنع شي كان انما قال لما كن فكان تكاد في الشي وتكادني اي
شق علي تفعل وتفاعل بمعنى يعني لا يشق عليه ولا يعجز صنع اي شي كان لان ذلك انما يعرض لذي القدرة
الضعيفة الناقصة وقدرته تعالى على غاية الكمال منزهة عن الضعف والنقصان وهو سبحانه انما قال لما
شاء كونه واراد وجوده كن فيكون ذلك الشي من غير مهلة وتراخ والمراد بقوله للشي كن حكمه وقضاؤه
عليه بالوجود لا التلفظ بهذا اللفظ والنطق به ابتدع ما خلق بلا مثال سبق يعني انه اخترع الاشياء
على ما هي عليه من المقادير والاشكال والنهايات والاجال والصفات والكمال على وفق الحكمة بلا مثال امتثله
ولا مقدار احتذى عليه من خالق كان قبله ولا تعب ولا نصب التعب والنصب الكلال والاعيا والعطف
للتفسير والتاكيد ويحتمل حمل احدهما على كلال القوة الالية والاخر على كلال القوة المدركة النفسية ويمكن
وانما قال ذلك لان من فعل فعلا من ساير الفاعلين لا يخلو عن تعب وكلفة ومشقة وفعله تعالى منزه عما يلزم
فعل غيره من الامور المذكورة لانها من توابع الانفعالات العارضة للالات النفسانية والقوى
الجسمانية وفعله تعالى منزه عنها وكل صانع شي فمن شي صنع والله لا من شي صنع ما خلق اشارة الى
الفرق بين الصنايع البشرية وصنع الله تعالى بان صنعه تعالى على سبيل الابداع والاختراع دون الصنايع

البشرية

البشرية وذلك لان الصنايع البشرية انما تحصل بعد ان ترسم في الخيال صورة المصنوع ويتصور صنعه وكيفية
او لا وتلك الصور والتصورات تارة تحصل من امثلة للمصنوع ومقادير وكيفيات خارجية له يشاهدها
الصانع ويحذو حذوها وتارة تحصل بمحض الالهام كما يفاض على ذهن بعض من الاذكياء صورة شكل
لم يسبق الى تصوره فيتصوره من غير تصوره في الخارج وليس شي من هذين الفعلين اختراعا اما
الاول فظاهر واما الثاني مع ان الفاعل يسمى مخترعا في العرف فلان التحقيق يشهد باننا انما نفعل على وفق
ما وجد في ذهننا من الشكل والهيئة المعدات الفايضة من مفيض الحق فيكون في الحقيقة فاعلا من
مثال سبق من الغير فلا يكون مخترعا وكيفية صنع الله تعالى للعالم وجزئياته منزهة عن الوقوع
على احد هذين الوجهين اما الاول فلان الله تعالى كان ولم يكن معه شي فلم يكن في مرتبة وجوده مثال
ومقدار له تمثل ومقدار حتى يمكن ان يجعل سانه بمثاله ويحذو حذوه واما الثاني فلاستحالة حصول
الصور والمقادير في ذاته تعالى ولامتناع استفاضتها من الغير فكان صنعه لا كصنع الغير فكان فاعلا
من غير مثال على احد الوجهين فاذن صنعه محض الابداع وفعله مجرد الاختراع على ابعد ما يكون عن حد
من امثال الخلق وصنع المخلوقين تبارك الله رب العالمين وانما كرر عليهم ابداعه واختراعه لنفسه للتاكيد
والمبالغة في نفي الافتقار والعجز والحدوث عنه تعالى وفي نفي القدم عن العالم وكل عالم فمن بعد جهل تعلم
اما الانسان فظاهر لانه في مبدا الفطرة خال عن العلوم وانما خلقت له هذه الالات البدنية ليتصفح
بها صورة المحسوسات ومعانيها ويتنبه لمشاركات بينها ومباينات فيحصل له التجربة وساير العلوم
الضرورية والمكتسبة من المبدا الفايض بلا واسطة معين ومرشد او بواسطة وعلى التقديرين
فهو من بعد جهل تعلم من الغير واما العقول القادسة فلانهم في مرتبة ذواتهم لكون علومهم زائدة عليهم
جاهلون متعلمون من الفياض على الاطلاق وبالجملة كل عالم سواه متعلم والله لم يجهل ولم يتعلم من الغير
لان علمه تعالى بالاشياء على التفصيل انما هو لذاته المقدسة عن شوايب النقص والافتقار فهو
العالم المطلق الذي لا يحتاج في علمه الى غيره بوجه من الوجوه احاط بالاشياء كما هي من حقايقها
ولوازمها وعوارضها وخواصها واثارها ومقاديرها وجوانبها واقطارها وغاياتها علما قبل كونها
اي قبل وجودها من كتم العدم فلم يزدد بكونها علما لان علمه بها ذاته وذاته منشا لظهور الاشياء وانكشافها عند
ذاته وعلمه ازلي بجميعها من كل وجه فلا يتصور في علمه الزيادة والنقصان علمه بها قبل ان يكونها
كعلمه بها بعد تكوينها ليس المقصود ما يستفاد من ظاهر التشبيه وهو تحقق المغايرة بين العلمين
من وجه وتحقق المشاركة من وجه اخر بل المقصود ان علمه بالاشياء في الصورتين واحد لا تفاوت

فيه بوجه ما وهذا تأكيد للسابق وتقرير لمضمونه يكون بها المنذر من سلطان لحفظه انما يحتاج الى الناصر والمعين ذو النقصان
العاجز عن التصرف في ملكه واجراء حكمه عليه ولما كان تعالى هو شأنه هو الغني المطلق عن كل شيء وكان كل ما سواه مقهورا
تحت قدرته القاهرة بالايجاد والابقاء والافناء لم يحتج في سلطانه الى احد من خلقه ولا خوف من زوال ولا
نقصان لان ذلك الخوف من توابع الانفعالات ولواحق الممكنات القابلة في حد الذات للزوال والنقصان
ولما ثبت تنزهه تعالى عن ذلك لم يتصور ان يكون الغرض من ايجاده رفع ذلك الخوف عن نفسه ولا استعانة
على ضد مناوئ اى معاد من ناوءه مهموز اللام اذا عاداه قال الجوهري ناوأت الرجل مناوأة ونواء عاديته
يقال اذا ناوات الرجال فاصبر وربما لم يهمز واصله الهمزة وفي بعض النسخ على ضد مثاور بالثاء المثلثة بعد الميم والراء
المهملة بعد الواو اى مواثب من ثار به الناس اذا وثبوا عليه ولا ند مكاثر اى متعرض للغلبة عليه يقال كاثرناهم
فكثرناهم اى غلبناهم بالكثرة والضد والند في اللغة بمعنى المثل والنظير ولا يبعد ان يراد هنا بالاول الاعم
من المساوي والادون بقرينة ذكر المعادات معه اذ المعادات قد يكون من الادون وبالثاني الاعم من المساوي
والاعلى بقرينة ذكر الغلبة معه اذ الغلبة يكون من الاعلى غالبا ولا شريك محاسب يطلب الكبر والعظمة عليه
مثل ذلك لانتفاء مبدأ الاستعانة وهو العجز فيه لان العجز من تناهي القوة والقدرة وتقدس الحق
منزه عنه وايضا لا ضد ولا ند ولا شريك له حتى يحتاج في دفعهم الى الاستعانة بغيره من مخلوقاته وفيه
تنزيه لربه عن صفات المخلوقين وخواص المحدثين ولما نفى ان يكون الغرض من الايجاد ما ذكر اشار الى
ما هو الغرض منه بقوله لكن خلائق مربوبون وعباد داخرون اى صاغرون الصغار والذل يعني لكنهم خلائق
مربوبون لهم رب قاهر وعباد ذليلون لهم معبود غالب والحاصل انه خلقهم ورباهم من حد النقص
الى حد الكمال لاظهار ربوبيته واعلان قدرته وطلب منهم العبادة وحثهم على طاعته فقال يا عبادي فاتقون
فيجب على الكل ان يرتبطوا بربقة الذلة والمسكنة والحاجة اليه وينادي بلسان الحال والمقال بالثناء المطلق
عليه وفيه حث للخلق بذكر الربوبية والعبودية على الحضور الى ما خلقوا لاجله كما قال سبحانه وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون سبحان الذي لا يؤوده خلق ما ابتدأ ولا تدبير ما برأ كما قال سبحانه اولم
يروا ان الله الذي خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن وذلك لان ايجاده وتدبيره ليس بتحريك
آلة جسمانية ولا استعمال روية نفسانية حتى يعرض له الثقل والكلال بل انما هو بمجرد العلم بالمصلحة
ومحض تعلق الارادة والمشية وتدبيره يعود الى تصرفه في جميع الذوات والصفات وغيرها بما
يناسب كل شيء ويليق به دعا تصرفها كليا وجزئيا على وفق حكمته وعنايته وانما قال ما ابتدأ
ليكون سلب الثقل والاعياء عنه ابلغ اذ ما ابتداء من الافعال يكون المشقة فيه اتم كما يشهد اليه

قوله

قوله تعالى اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى بلى انه على كل شيء قدير
ولا من عجز ولا من فترة بما خلق اكتفى من علة لاكتفى وبما خلق متعلق بمحذوف او باكتفى والعجز والفترة متقاربان في
المفهوم ولا يبعد ان يكون احدهما لضعف القوة الفاعلية والاخر لضعف القوة الالية او يكون احدهما لضعفها
والاخر لضعف العلم وقصوره من تصور ما يريد من العالم فعله والحاصل انه ليس الاقتصار على ما خلقه لعجزه من الزائد
وفتوره بسبب ما خلقه من خلق ما سواه لان العجز والفتور من جهة تناهي القوة الجسمية وانفعالها وتأثرها
عما يمانعها في التأثير وهو منزه عن جميع ذلك علم ما خلق وخلق ما علم يعني علم في الازل ما خلقه وخلق ما علمه
في الازل والحاصل ان الاكتفاء بما خلق ليس لاجل العجز والفتور بل لاجل المصلحة واقتضاء الحكمة انظر ما قدره
في الوجود من الممكنات فهو على طبق مصلحته ووفق حكمته بحيث لو زاد على ذلك او نقص لاختل نظام الكل او
نظام كل واحد فالاكتفاء بما خلق لوقوعه على وجه الحكمة والنظام الاتم الاكمل الذي ليس في الامكان ان يكون
على ابلغ منه واحسن ومن اعتبر القابلية والاستعداد في الايجاد وافاضة الوجود فهو يقول الاكتفاء بما خلق
دون الزائد عليه انما هو لنقص في القابل لا لقصور في الفاعل لانه مفيض الخير والجود وما الوجود من غير بخل
ولا منع ولا تعويق على كل قابل بقدر ما يقبله ويستعد له فكل ما وجد انما وجد لكونه قابلا ومستعدا له وكل ما لم
يوجد لعدم كونه قابلا ومستعدا له صالحا لافاضة الوجود عليه لا بالتفكير في علم حادث اصاب ما خلق يعني
خلق ما علم في الازل بمحض المصلحة لا بالروية والتفكر في تحصيل علم حادث اصاب بحلوله به ذلك العلم الحادث
ما خلق وعلم وجه الصواب في خلقه لاستحالة ان يكون له علم حادث والا لكان جاهلا قبل حدوثه ولانه
باطل ولان التفكر من لواحق النفوس البشرية بالمادة البدنية وقد تنزه قدسه عن ذلك ولا شبهة
دخلت عليه فيما لم يخلق وصار بذلك منا لعدم خلقه اياه بل عدم خلقه لعلمه بانه لا مصلحة في وجوده وفيه اشارة
الى كمال علمه وامتناع طريان الشبهة عليه وسر ذلك ان الشبهة انما تعرض العقل في الامور المعقولة الصرفة الغير
الضرورية وذلك لان الوهم لا يصدق حكمه الا في المحسوسات واما الامور المعقولة فحكمه فيها كاذب والعقل
حال استفصاله وجه الحق فيها يكون معارضا بالاحكام الوهمية فاذا كان المطلوب غامضا فربما كان في الاحكام
الوهمية ما يشبه بعض اسباب المطلوب فيتصوره النفس بصورة الحق ويعتقده مبدأ المطلوب فينتج
الباطل في صورة الحق ملبسا به ولما كان تعالى مع انه منزها عن القوة البدنية والاحكام الوهمية وكان
علمه الكامل الازلي المنفي من كل وجه لذاته المقدسة لم يجز ان تعرض له شبهة او يدخل عليه شك
لكونه من عوارضها لكن قضاء مبرم اى بل ايجاده ما اوجد بدون الزيادة ودخول الشبهة عليه قضاء محكم موثق
لا يحتمل الزيادة والنقصان وعلم محكم اى بري من فساد الشبهة والشك والغلط وهو اشارة الى القدرة الذي

هو العلم الازلى بوجود الكاينات على مقاديرها ومنافعها وخواصها وآثارها على ما هى عليه فى نفس الامر
وهذا كالاساس لبناء القضاء اعنى خلق الاشياء وايجادها فى الاعيان فالقضاء تابع للقدر كما ان بناء البانى
بيتا تابع لتقديره او كذلك البيت ووضعه وهيئته ومقداره فى نفسه الا ان البانى لقصور علمه قد يبنح له فى
اثناء البناء تغيير بعض ما قدره اولا والصانع الحق لكمال علمه يوجد ما قدره اولا من غير تغيير وتبديل او زيادة
ونقصان وامر متقن اى محكم لا يرد لكونه واقعا على وفق الحكمة والمصلحة توحد بالربوبية اى تفرد بالتربية
المطلقة والتدبير فى نظام العالم لا شريك له اصلا لكل رب ما لك سواه فانما تثبت له هذه الصفة بالاضافة
الى بعض الاشياء وهو مربوب مملوك لعز شانه وخص نفسه بالوحدانية اذ الوحدانية المطلقة انما
هى له وحده وكل ما سواه ولو كان بسيطا فهو زوج تركيبى ومركب حقيقى اذ له ذات وانية وصفات ومائية
وسمات وكيفية فهو متكثر من جهات متعددة واستخلص بالمجد والثناء المجد الكرم والمجد ايضا الشرف
والثناء المدح والتعظيم وذكر الخير وامثاله اذا عرفت هذا فنقول له المجد على الاطلاق وله الثناء
بالاستحقاق لا يشاركه فيهما موافق رشيد ولا ينازعه فيهما مخالف عنيد اما الاول فلان وجوده اشرف
الوجودات وافضلها وذاته اشرف الذوات واكملها وموائد كرمه مبسوطة على ساحة الامكان وعوائد
نعمه منشورة على اهل المنع والاحسان وليست هذه الكرامة لاحد سواه ولا يدعى هذه الشرافة احد عداه
واما الثانى فلان الثناء بازاء شرف الذات والصفات والوجود او فى مقابل المن والاعطاء والجود وقد
عرفت ان شيئا من ذلك لا يوجد فى غيره جل شانه ولا يتحقق لاحد سواه عظم برهانه وكل من عداه
ان كان شريفا فهو ذليل وان كان كريما فهو بخيل وكل من سواه استحق الثناء فى الجملة فذلك الله تعم
اولا ومن العلوم ان العبد وما فى يده لمولاه وتفرد بالتوحيد والمجد والسناء السناء بالقصر الضوء وبالمد الرفعة
والسنى الرفيع والمحير هو المراد هنا لى الاظهر اما تفرده بالتوحيد والمراد به التوحيد المطلق اعنى التوحيد
فى عين الذات لانتفاء التركيب والاجزاء والتوحيد فى مرتبة الذات لانتفاء زيادة الوجود والتوحيد
بعد مرتبة الذات لانتفاء زيادة الصفات فظاهر لان غيره اما مركب او بسيط فان كان مركبا انتفى
عنه التوحيد بجميع اقسامه لانه ذو اجزاء ووجود وصفات زائدة عليه فهو متكثر من جميع الجهات
وان كان بسيطا انتفى عنه التوحيد بالمعنيين الاخيرين واما تفرده بالمجد فقد عرفت وجهه ولا يبعد ان
يراد بالمجد هنا الشرف فى الفرق فى السابق الكرم بقرينة ذكر الثناء معه لان الظاهر من الثناء ان
يكون مقرونا بالكرم والاعطاء واما تفرده بالسناء اعنى الرفعة والعلو على الاطلاق فلكونه ارفع و
اعلى من غيره عموما بالرتبة والعلية لانه رجع جميع الخلائق فى سلسلة الحاجة بذواتهم ووجوداتهم و

لكالاتم

وكالاتم اليه وتوحد بالتمجيد اى بتمجيده لنفسه كما هو اهله ولا يشاركه فى تمجيده كما هو حقه احد
حتى الانبياء والاوصياء عليهم السلام كما يشير اليه قوله صلى الله عليه وآله لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك او
بتمجيد غيره له يعنى لا يستحق احد بتمجيد الخلق له الا هو واما تمجيد غيره لنفسه او تمجيد غيره فانما هو تمجيد
لدنو شانه فى الحقيقة كما بين فى موضعه وتحمد بالتمجيد تمجيده يعنى نسبة الى المجد يحتمل الامرين
مثل السابق وعلا عن اتخاذ الابناء لانه يمتنع لحوق مرتبته بمراتب الاجسام التى هى فى معرض الزوال
ولان مفهوم الابن هو الذى يتولد وينفصل عن آخر مثله فى نوعه وقد سبق تنزهه عن المشابهة و
المماثلة وتطهر وتقدس عن ملامسة النساء لانه يمتنع عليه الملامسة ولوازمها من الجسمية والشهوة
والتركيب وطهارته تعود الى تنزهه عن المواد وعلائقها من الملامسة والمماسة وغيرهما وعز وجل
عن مجاورة الشركاء المجاورة بالجيم على ما رايناه من النسخ او بالحاء على احتمال ووجه ذلك انه لو كان له
شريك كان هو ناقصا فى ذاته لافتقاره الى ما به الامتياز او فى فعله لعدم اقتداره على التصرف فى
ملكه الا باذن الشريك والنقص عليه محال وايضا لو كان له شريك مجاور ويكالمه فى خلقه ويستعين
به فى كيفية الايجاد وحفظ نظام الموجودات حتى يكون ايجاده وحفظه اقرب الى الصواب لكان محتاجا الى
معين وظهير والحاجة يستلزم الامكان المنزه قدس الواجب بالذات عنه ليس له فيما خلق ضد يضاده
فى امضاء ارادته ويمنعه من اجراء قدرته او يرده من الخطاء الى الصواب ويهديه الى الراى الصحيح فى كل باب
لبراءة ذاته وقدرته وعلمه عن النقصان التابع للامكان ولا له فيما ملك ند اى مثل ونظير فى ذاته
وصفاته يفعل مثل فعله ولم يشركه فى ملكه احد لتقدسه عن المشاركة وتنزهه عن صفات المخلوقين
الواحد الاحد الصمد المبيد للابد اى المهلك المفنى للدهر والزمان والزمانيات والوارث للامد اى
للغاية ومنتهى المدة المضروبة للزمانيات فللابد والامد الابتداء والانتهاء وجميع آثاره فى عالم الامر
والخلق باسرها تنتهى اليه انتهاء الى اوليتها بالايجاد وفى آخريتها بالافناء وهو اول كل شئ وآخره ووارث
كل شئ وما لكه وهو المحقق للازلية والابدية والبقاء وكل ما سواه مستحق للحدوث والعدم والفناء وفيه
رد على الدهرية وعلى من اعتقد قدم الزمان وبالجملة كانه دايم متوحد موصوفا بالازل والابد اى عقبه بقوله
الذى لم يزل ولا يزال وحدانيا اى منسوبا الى الوحدة المطلقة للمبالغة فى عصمته ازليا اى منسوبا
الى الازل حيث لم يكن لوجوده اول وقيل بداء الدهور ويعد صروف الامور البدء بفتح الباء وسكون
الدال العاطرة الحنى مصدر بديت الشئ فعلته ابتداء والدهر الزمان وجمعه باعتبار اجزائه التى
كل واحد منها زمان وما المراد بصروف الامور اما الياء دها الان فيتصرف الخارج من العدم الى الوجود اولها

لان فيه صرفا لها من الوجود الى العدم ولفظه قبل ظرف لقوله لم يزل ولا يزال الذي لم يزل قبل بدء الدهور ولا يزال بعد صروف
الامور او بقوله وحدانيا اي هو واحد لا شريك له احدي في ذاته ووجوده وصفاته وافعاله وتبين وقيل بدء الدهور وبعد صروف
الامور وما اشار بهذا الى انه باق ابدا اشار الى سلب ما ينافي بقائه للتاكيد والتقريب بقوله الذي لا يبيد ولا ينفذ
اي لا يهلك ولا ينفذ وجوده لان الهلاك والنفاد من صفات الممكن الذي هو في مرتبة ذاته باعتبار اتصافه
بوصف الامكان موصوف بالعدم والبطلان والحق الثابت بالذات بري من الاتصاف بامثال هذه الصفات
بذلك اصف ربي اي بما ذكرته من الثناء والتوحيد والتنزيه اصف ربي لا بما ذكره الواصفون المشبهون له الجاهلون
ما ظهر مما ذكرناه انه المستحق للصفات الالهية والمستجمع لها بحيث لا يوجد شي منها في غيره اشار الى التصريح بتفرده
بها وتوحده بمقتضاها بقوله فلا اله الا الله العظيم وصفه بالعظمة والجلال والغلبة على الاطلاق على سبيل التعجب بقوله
من عظيم ما اعظمه ومن جليل ما اجله ومن عزيز ما اعزه للتنبيه على ان احدا لا يقدر على معرفة حقيقة هذه الصفات
وجل ان يقدر بها وللاشعار بانه وجب الانقياد له والاذعان به والطاعة ولفظه من بيان وتفسير لقوله الذي
ترجلت عنه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا تنزيه لجناب الحق عما ينسب اليه المبتدعة من التشبيه والتجسيم
والنقص بصورة وغير ذلك من الاقاويل الكاذبة وهؤلاء مشاركون في انكار الصانع مثل الملاحدة وان يعرضوا
بانكاره لان الثابت بزعمهم ليس بصانع والصانع الحق ليس بثابت عندهم وهذه الخطبة من مشهورات خطبه
عليه السلام حتى لقد ابتذلها العامة اي عظموها وتداولوها فيما بينهم حتى اشتهرت وصارت مبتذلة غير متروكة وهي
كافية لمن طلب علم التوحيد اذا تدبرها وفهم ما فيها لاشتمالها على ما لا مزيد عليه من امر التوحيد المطلق والتنزيه
المحقق وتضمنها على اشارات لطيفة واعتبارات صحيحة من الصفات الكمالية والصفات الاضافية والسلبية
فلو اجتمع السنة الجن والانس وتعاضدت عقولهم واستظهر بعضهم من بعض ليس فيها لسان بني طالب التعريب
عن الالسنة على ان يبينوا التوحيد بمثل ما اتى به بابي وامي صلى الله عليه وآله ما قدروا عليه لظهور ان علم
من جهة التوحيد والعقل البشري عاجز عن ادراك ما في عالم القدس بالاستقلال وقوله بابي وامي كلمة
معتادة للعرب تقال لمن يعز ولا يختلج في وهمك انه كيف يجيز التفدية هنا بعد الموت وهي غير ممكنة لانه
لا يشترط في الملفوظ بها في عرفهم امكان الفدية وليس الغرض منها تحقيق الفدية بل تخييلها وايهامها للاسترقاق
وتخييل القول الى انه عزيز في نفس القائل الى الغاية احب من ابيه وامه بحيث يفديه بهما وظاهر انه مما يفعل
في الطبع ميلا من القول له ولولا ابانته عليه السلام وتمييزه للحق عن الباطل في امر التوحيد ما علم الناس
كيف يسلكون سبيل التوحيد لان سبيل التوحيد دقيق وبحر معرفته عميق يعجز الغواصون قبل الوصول
وان بالغوا ويضل الوصافون قبل البلوغ وان جاهدوا وقد ضل جمع كثير من المتكلمين باوهامهم وجم

يعني

يعني من المتعمدين بانهم في اول مرتبة من مراتب السلوك واول ظلمة من ظلمات الشكوك الان وذلك الى
الى قوله في وصف ذات الواجب لا من شيء كان في وصف فعله وايجاده ولا من شيء خلق ما كان فنفى بقوله
لا من شيء كان من الحدوث عن ذاته لانه لما حدث كل حادث يستلزم ان يكون وجوده من شيء ونفي اللازم
مستلزم لنفي الملزوم وكيف اوقع عطف على قوله نفي عطف الانشاء على الاخبار ومن لم يجوز ذلك فله ان
يقول هذا الكلام وان كان بحسب الظاهر انشاء للتعجب عن الايقاع لكنه في الحقيقة اخبار لحصول التعجب ولو
هذا القدر كاف في صحة العطف على ما حمله صفة الخلق والاختراع بل واصل مطمئنا لنفيا لقول من قال
من الدهرية والملاحدة ونفيا مفعول له لقوله اوقع ان الاشياء اي الاشياء الجزئية كلها محدثة بعضها
من بعض على سبيل التسلسل والتعاقب في الجزئيات الغير المتناهية والنوع منضبط تحتها فانهم يقولون
كل واحد من افراد الانسان مثلا محدث ونوعه قديم وليس ثم انسان اول وانما هو انسان من نطفة و
نطفة من انسان لا الى النهاية ولهذا ينكرون وجود الصانع تعالى عما يقولون وابطالا لقول الثنوية
وهم الذين يثبتون الهين نورانيا وظلمانيا ينسبون الى الاول الخيرات والى الثاني الشرور ولعل المراد
بالثنوية هنا القائلون بالمادة وازليتها وبانه لا يحدث شيء الا من مادة ازلية بحسب استعداداتها
وسموا ثنوية لانهم حكموا بسرمدية المادة وازليتها الذين زعموا انه لا يحدث شيئا الا من اصل
ولا يبدع شيئا الا باحتذاء مثال احتذوه وينظر اليه ويعمل مثله وهم ايضا يقولون بقدم الانواع
والاصول مثل الملاحدة الا انهم يقرون بوجود الصانع المحدث لافرادها على وجه الاحتذاء بخلاف
الملاحدة فانهم ينسبون حدوث الافراد الى الطبائع فدفع عليه السلام بقوله لا من شيء خلق ما كان
جميع حجج الثنوية وشبههم العطف لتفسير والتنبيه على ان ما هو حجة بزعمهم فهو شبهة منسوجة
من الباطل في الحقيقة لان اكثر ما يعتمده الثنوية المراد بالاكثر الاكثرية بحسب القوة والاستعمال
في مقام الاحتجاج لا الاكثرية بحسب العدد فلا يرد ان ما نقل منهم واحد فلا يصح وصفه بالاكثرية
في حدوث العالم اي في حدوث العالم من اصل ومثال كما هو مذهبهم او في نفي حدوث العالم على سبيل الابداع
والاختراع كما هو الحق ان يقولوا لا يخلو من ان يكون الخالق خلق الاشياء من شيء اي من مثال سابق
بالاقتداء به تماما مثل ما وقع فيه من التدبير على خلقه او من لا شيء والثاني باطل لانه لا يجيء من لا
شيء بالضرورة فتعين الاول وهو المطلوب الجواب ان كل واحد من شقي الترديد باطل وان الشق
الثاني ليس نقيضا للشق الاول حتى يلزم من بطلان الثاني كما قالوا ثبوت الاول ومن بطلانهما
كما قلنا ارتفاع النقيضين وانا نختار شقا ثالثا هو النقيض للاول وهو انه خلق لا من شيء اما حجة

بطلان شق الترديد فاشار اليه المصنف بقوله فقولهم من شيء خطاء لانه يستلزم عجز الواجب وسلب التدبير
عنه وافتقاره الى الغير في تنفيذ قدرته وثبوت قديم غيره وكل ذلك محال وقولهم لا من شيء مناقضة
ما حالة المحال من الكلام بالضم ما عدل لعن وجهه كالمستحيل واما الذي بالمحال لان من توجب شيئا ولا
شيء ينقضه يعني ان لفظة من الابتدائية توجب شيئا ولا شيء يقع الابتداء منه ومدخولها وهو لفظة
لا شيء ينفي ذلك الشيء ضرورة ان اللاشيء لا يصدق على شيء من الاشياء فبين مفهوم من ومفهوم
اللاشيء تناقض فلا يصح قولهم من لا شيء ايضا واذا ثبت بطلان شقي الترديد كليهما ثبت انه لا
تناقض بينهما واما الشق الثالث فهو ما اختاره عليه السلم كما اشار اليه المص بقوله فافصح امير المؤمنين ع
هذه اللفظة اي هذه العبارة المشتملة على الترديد لو قولهم خلق الاشياء من لا شيء على ابلغ الالفاظ واصحها
من حيث اللفظ والمعنى فقال ع لا من شيء خلق ما كان فانه رد عليهم بان ترديدهم ليس بحاصر لعدم
وقوعه بين النفي والاثبات فان قولهم من لا شيء ليس رفعا ونقيضا لقولهم من شيء بل قولنا لا
من شيء رفع ونقيض له فان نقيض الابتداء من شيء سلب الابتداء من ذلك الشيء لما تقرر من ان
نقيض كل شيء رفعه لا الابتداء من لا شيء انه لا تناقض بين الموجبتين وان كان المحمول في احدهما
متضمنا للسلب ولما لم يكن ترديدهم حاصرا اختار عليه السلم شقا ثالثا وهو انه خلق الاشياء لا من شيء وتوهم
بادخال حرف النفي عليها واكد عليهم ادخال من على حرف النفي اذ كانت يعني من توجب شيئا فلو دخلت على حرف
النفي كما قالوا لزم التناقض في قولهم من لا شيء كما عرفت ونفي الشيء اشارة الى ان النفي في قولنا لا من شيء راجع
الى مفهوم من وهو الابتدائية ومفهوم مدخولها وهو الشيء كليهما لا الى مفهوم من وحده حتى
يلزم وجود شيء قبل خلقه للاشياء اذ كان كل شيء مخلوقا محدثا لا من اصل تعليل لنفي من ونفي الشيء
جميعا وهو في الحقيقة سند المنع كما يظهر بادنى التامل احدث الخالق لا من اصل وهذا تأكيد للسابق
ومبالغة في الخلقة بمحض الاختراع من غير ان يكون ماخوذا من شيء ولا بناء على مثال النظير
المفعول في حدانه بعدها الى كل شيء كما قالت الشريعة متعلق بالمنفي الذي في قوله لا من اصل انه خلق
من اصل قديم هو اصل للاشياء الحادثة ومادة لها وان يكون تدبيرها لا باحتذاء مثال الصفة كاشفة لقوله تدبيرا
اذ التدبير انما يتمثل بالدخل في نظام الكل ونظام كل واحد من اجزاء العالم من الامور الكلية والجزئية
انما يتحقق اذا لم يكن باحتذاء مثال ولذا قال التدبير بخالق المثال الاصلي تبعه وفي بعض النسخ للابادة الا
ستثناء وهو الاوفق بمذهبهم لانهم يسمون رعاية المصالح على سبيل الاحتذاء تدبيرا كما يسند الله الالهيين
السابق ثم قوله عليه السلم بقوله بالجر عطفا على قوله لا من شيء كان اي الا النظر ولم الى قوله عليه السلم

لصفة

لصفة تنال ولا حد يضرب له فيه الامثال كل دون صفاته تحبير اللغات فنفى عليه السلم اقاويل المشبهة
المشبهين لاوهامهم واحكامها الفاسدة المحجوبين عن ربهم بظلمات نفوسهم حين شبهوه بالسبيكة
اي بالفضة المذابة يقال سبكت الفضة اسبكها سبكا اذبتها والفضة سبيكة وبالبلورة البلور
مثل التنور والسنور جوهر معروف والجامع بينهما هو الصفاء واللون وغير ذلك من اقاويلهم من
الطول قال بعضهم طوله سبعة اشبار من شبر نفسه وقال بعضهم غير ذلك والاستواء على العرش ونحوه
حتى ذهب بعضهم الى انه قد ينزل عند الامر مائح يصعد اليه وقوله بالنصب عطفا على الاقاويل اي فنفى عليه السلم
قولهم متى ما لم تعقد القلوب منه على كيفية يكون هو عليها سواء كانت قادرة غير قادرة ولم ترجع
اثباته هيئة اي صفة قادرة يكون هو عليها لم يعقل شيئا فلم تثبت اي العقول صانعا لان العقل
لا يحكم بوجود شيء لا يدرك كما اصله وهم قالوا ذلك بحكم العادة في ادراك النفس اذا توجهت الى امر معقول
تستعين بالقوة الوهمية والخيالية على اثبات ذلك المعنى المعقول وضبطه وتتالى عن الاشارة اليها الا
بمشاهدة الوهم والخيال مع استثبات حد وكيفية وهيئة يكون هو عليها فظنوا ان العالم قدس الحق
معالم التوحيد مثل هذا العالم ناظرا فيه حكم هذا العالم واعتقدوا فيه المشابهة والمماثلة وكيفية
والهيئة الى غير ذلك من العقائد الباطلة الفاسدة فقد اشار امير المؤمنين عليه السلم عبر من التعبير بالعين
والباء الموحدة وفي بعض النسخ فقد من التفسير بالفاء والياء المثناة من تحت وهو الاظهر انه
واحد بلا كيفية من الكيفيات التي يثبتها المشبهة وان القلوب تقر به بلا تصوير من التصوير
التي بعقلها المبتدعة ولا احاطة بكنه ذاته وصفاته فان قلت اين يفهم هذه الامور من كلامه عليه السلم
قلت يفهم من مجموع منطوق كلامه ومفهومه كما لا يخفى على المتامل ثم قوله عليه السلم وهو ايضا عطف
على قوله لا من شيء كان وكذا ما بعده الذي لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن وتعالى الذي
ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود ولا نعت محدود ثم قوله عليه السلم لم يحلل في الاشياء فيقال
هو فيها كائن ولم ينا عنها فيقال هو منها باين فنفى عليه السلم عنه بهاتين الكلمتين صفة الاعراض
والاجسام الظاهر ان الكلمتين هما القول لكن الظاهر من سياق كلام المص فيما يذكره من الدليل
ان نفي صفة الاعراض والاجسام بالقول الاخير وفي فهم هذا النفي من القول الاول خفاء ينبغي التامل
لان من صفة الاجسام التباعد والمباينة اي تباعد بعضها من بعض بحسب تباعد الامكنة و
المباينة بينها بتراخي مسافة وحيث لم يكن الله تعالى بعيدا عن شيء من الاشياء ولا مباينا له
بهذا المعنى لم يكن جسما ومن صفة الاعراض الكون في الاجسام بالحلول على غير مماسة اذ مماسة

شئ بشئ الدبك في بعض من ذلك بعضا من هذا مع قيام كل واحد منهما بذاته والعرض قايم بغيره فلو
يتحقق المماسة بينهما بين الجسم ومباينة الاجسام على تراخي المسافة المباينة عطف على المماسة وذلك
العرض الحال في الاجسام غير مباينة لها على تراخي مسافة بينهما وحيث لم يكن الذي يقوم حالا في الاجسام
لم يكن عرضا قال عليه السلم لكن احاط بها علمه واتقنها صنعه بالفاء ضده على كل شئ ما يليق به وانما غير الاسلوب
لان هذا القول ليس من قبيل الاقوال السابقة اذ المقصود من هذا القول هو الاثبات دون النفي
اي هو محيط بالاشياء بالاحاطة اي باحاطة علمه بها وبنفوذه في بواطنها بحيث لا يخفى عليه ضماير المضمرين
ونجوى المتخافتين وحركة الجفون وخيانة العيون واسرار القلوب ومواد الغيوب وولج الجنين
وانفك بالجنين والتدبير على غير مماسة اي بتدبير الاشياء ورعاية مصالحها من غير مماسة
بها ولا تسلطا لان ذلك من صفات الاجسام وتدبيره تقدس منزه عن الاتصاف بها على بن محمد
عن صالح بن ابي حماد عن الحسين بن يزيد عن الحسن بن علي بن ابي حمزة عن ابرهيم مثله بين ثلثة
ابرهيم الصيقل وابرهيم الكرخي البغدادي وابرهيم بن اسحق البصري عن ابي عبد الله عليه السلم
قال ان الله تبارك اسمه اي اسمه ذو بركة عظيمة او ثابت غير متغير وبرئ عن العيوب و
النقايص والجملة الفعلية في محل الرفع على انها خبر ان وتقدم ذكره عن ذكر المخلوقين او عن الوصول اليه
والاتيان به كما هو حقه عقول البشر والسنتهم وجل ثناؤه اي عظم ثناؤه كما هو حقه وضيع عن طوق
البشر سبحانه جملة اعتراضية لكونه منصوبا بالفعل المحذوف وفي حذف المتعلق دلالة على عموم تنزيهه
عن كل ما يليق به وتقدس اي تطهر من النقايص كلها وتفرد بالملكية والتدبير وتوحد بالربوبية
والتقدير ولم يزل ولا يزال لم ينقطع ازليته بعدم سابق ولا ينقطع ابديته بعدم لاحق وهو الاول
للاشياء كلها اذ لا شئ قبله والاخر للاشياء كلها اذ لا شئ بعده وقد عرفت ان الاولية والاخرية امر
اضافي يعتبره العقل له بالنسبة الى الخلق وانه الاول حين كونها ازلا والاخر بين حين كونها ابدا لا
من غير زمان وامتداد بينهما اذ لا زمان هناك والظاهر والباطن اي الظاهر وجوده بعجايب
تدبيره للمتفكرين والباطن كنه ذاته وصفاته عن توهم المتوهمين او الظاهر العالي على كل شئ و
الغالب عليه من ظهر على عدوه اذا علاه وغلبه والباطن العالم بباطن كل شئ ملك اولا اولية
اي كاصل لكونه اولا للاشياء تقف عنده اولية تنتهي به ولا للحال محدثا فكان ممكنا فلو
يكون واجب الوجود هف وكذا للاخر لاخرية وانما لم يذكره لانه يعلم من سياق الكلام بل
من قوله ملك اولا اولية لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عليه عدمه رفيع الرفعة شرف

ذاته

ذاته وصفاته عن ذوات المخلوقين وصفاتهم وهو حال عن فاعل الظاهر او عن الضمير المجرور في اوليته في اعلى
علوه بحسب المرتبة والعلية لانه مبدأ كل موجود حسي وعقلي واليه ينتهي سلسلة العلية في الممكنات
فكل عال سواه سافل في حد ذاته وبالنسبة الى ما فوقه والله سبحانه فوق كل عال وله العلو المطلق الذي
هو العلو الاعلى وهذا ايضا حال عما ذكر او عن فاعل رفيع شامخ الاركان الشامخ المرتفع وقد شمخ
الرجل فهو شامخ اي مرتفع وركن الشئ جانبه الاقوى ومنه اركان البيت وقد يعبر به عن العز
والمنعة يقال هو ياوي الى ركن شديد اي الى عز ومنعة وهذا الكلام اما استعارة تمثيلية بتشبيه المعقول
بالمحسوس ايضاحا للعلو ورفعته او استعارة تحقيقية بتشبيه صفاته الكمالية مثل العلم والقدرة وغيرهما بالاركان في
ان بناء تدبيره في هذا العالم على هذه الصفات كما ان بناء البيت على الاركان وذكر الشامخ ترشيح والمراد بارتفاع هذه الصفات
ارتفاعها عن ان يكون مطالع لعقول الاذكياء رفيع البنيان وهو الحايط وهذا الكلام ايضا استعارة على سبيل التمثيل
لتشبيه علوه المعقول منزلة العلو المحسوس لزيادة الايضاح عظيم السلطان وهو التسلط والقهر على ما عداه او الحجة
والبرهان والوجه لوصف تسلطه وقهره على ما عداه او وصف براهين ربوبيته وشواهد الوهيته بالعظمة ظاهر
لذوي البصاير منيف الالاء اي جزيل الالاء وشريف النعماء وشرافتها باعتبار كمالها في الكمية والكيفية وكونها على حسب
المصالح سني العلياء السني الرفيع والعلياء بالضم والمد كل مكان مشرف وهذا ايضا استعارة على سبيل التمثيل لقصد
الايضاح والانفصاح الذي يعجز الواصفون العارفون لدبتر في عقولهم في معارج المعارف عن كنه صفته
لان العقول البشرية وافكارها لا تقدر ان تحيط بحقيقة ماله من صفات الجمال ونعوت الجلال ولا تحتمل
حمل معرفته الالهية اذ لو تجلت الحقيقة الالهية والانوار الربوبية لهم لانفطرت قلوبهم كما تنفطر البيضة
على الصفا كيف والجبل الشامخ عجز ان يكون مظهرا لتجليها كما قال فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا
ولا يجدون حدوده الغير يعود اليه يعني لا يجد الواصفون حدود ذاته لان تحديده يستلزم توصيفه
بكيفية التناهي والتجزية والتحليل والتركيب اذ ذلك من شأن المحدود وذلك ولما كانت هذه اللوازم باطلة
فتحديده كما اشار اليه بقوله لانه بالكيفية لا يتناهى اليه اي الى الحد كان ملزومها هو وجدانهم له بالتحديد
باطلا وايضا وقال سيد المحققين الغير في حدوده يعود الى الحمل يعني لا يجدون حد وحمل معرفته اذ بالوصف
لا يبلغ الى مداه وبالصفة لا يدرك منتهاه وبالكيفية لا يتناهى الى الحد علي بن ابرهيم عن المختار بن محمد بن
المختار ومحمد بن الحسن عن عبد الله بن الحسن العلوي جميعا عن الفتح بن يزيد الجرجاني قال ضمني ابو الحسن
هو ابو الحسن الثاني مولانا الرضا عليه السلم كما يظهر من كتاب العيون للصدوق رحمه الله وقال بعض الافاضل المعلوم
من كتاب كشف الغمة انه ابو الحسن الثالث الطريق في منصرفي من مكة الى خراسان وهو سائر الى العراق

سمعته يقول من اتقى الله بالعدل في القول والعمل سرا وعلانية يتقى لكمال الارتباط بينه وبين الحق ولهذا كان المتقون
يرون على السباع ونحن كثيرين بها واقبال الاسد الذي كان جاثما في الطريق مع الابوة واتباعها الى امير المؤمنين عليه السلام و
بتبصبصه له بذنبه ودنوه منه الى ان مسح قدمه بوجهه وتكلمه معه بكلام ذلق فصيح وتسليمه امر مشهور في كتاب
الغدة وهو مذكور ايضا وقع للصادق عليه السلام قال ذو المقاصد صاحب الغدة حدث ابو هاشم عبد الغفار بن الحسن
قال قدم ابرهيم بن ادهم الكوفة وانا معه وذلك على عهد المنصور وقدمها ابو عبد الله جعفر بن محمد العلوي
فخرج جعفر بن محمد صلوات الله عليهما يريد الرجوع الى المدينة فشيعه العلماء واهل الفضل من اهل الكوفة
وكان فيمن شيعه ثوري وابرهيم بن ادهم فتقدم المشيعون له فاذا هم باسد على الطريق فقال لهم ابرهيم بن ادهم
قفوا حتى يأتي جعفر فننظر ما يصنع فجاء جعفر صلوات الله عليه فذكروا له حال الاسد فاقبل ابو عبد الله عليه السلام
حتى دنى من الاسد فاخذ باذنه حتى نحاه عن الطريق ثم اقبل عليهم فقال اما ان الناس لو اطاعوا الله حق
طاعته لحملوا عليه اثقالهم وبالجملة التقوى سبب لنيل الامن في الدنيا والاخرة وعدم الخوف من ساير المخلوقات
وعامة الموذيات ولهذا قيل التقوى سبب للنجاة من مخاوف دنيوية وبرية كما هي سبب للنجاة من مهلكات اخروية
ومن اطاع الله في اوامره ونواهيه واداب يطاع هذا تفسير لما قبله اذا الطاعة من وثايق التقوى ولجزئيتها
وانما حذف فاعل يطاع للدلالة على التعميم وذلك لانه يطيعه الله تعالى او الاكابر ومن كان لله كان الله له
وكما قال جل شانه ومن يتق الله يجعل له مخرجا فيسهل له الصعاب ويهيئ له الاسباب ويفيض عليه انواع
الكرامة ويثبت له رياض السلامة والبأه اذا ناداه ويجيبه اذا ناجاه ويطيعه النفس الامارة بالسوء والقوى
الجسمانية والالات النفسانية ثانيا الظهور ان ملكة الطاعة سبب لاطاعة النفس الامارة للنفس المطمئنة
واطاعة جنود الهوى في موارد الهلكة ويطيعه جميع الخلايق وان كانوا فجارا كفارا ثالثا لانه لما ترك الدنيا
وزهراتها واشتغل بالطاعة صار ابناء الدنيا الطالبون لها يحبونه ويطيعونه لاعراضه عن مطالبهم اولانه
جبلت القلوب على حب المطيع لله او لان لكل شئ له رجوع الى الله فاذا اتصلت نفس المطيع بالله اتصالا
معنويا حتى صار نطقه نطق الحق ولسانه لسان الحق وقدرته قدرة الحق وفعله فعل الحق صار لكل شئ
مطيعا له منقادا لامره ومن هذا القبيل انشقاق القمر ونقل الشجر وتسبيح الحصا في كفه صلى الله عليه وآله
الى غير ذلك من المعجزات وخوارق العادات وكان غرضه عليه السلام من هذا الكلام رفع ما هو في قلب
فتح بن يزيد من لحوق القرب عليه السلام من جانب الطاغي المأمون فتلطفت في الوصول اليه تلطف بالضم
رفق وتلطف او تلاطف رفق فوصلت وسلمت عليه فرد على السلام ثم قال يا فتح من ارضى الخالق بالاتيان
بما يوجب القرب منه ورضاه واكرامه ولسانه لم يبال بسخط المخلوق عليه وعدم رضاه عنه لعلمه بان المخلوق

لايجتمع

لايجتمع مع رضا الخالق لان من اصلح ما بينه وبين الله اصلح الله ما بينه وبين الناس ومن اثر محامد الله
على محامد الناس كفاه الله مؤنة الناس وعلى تقدير اضراره فانما اضراره في هذه الحيوة الدنيا ولا عبرة لها بالنظر الى
البقاء الاخروي الابدي كما قال سحرة فرعون عند وعيده بالقتل والصلب لا ضير انا الى ربنا منقلبون فلم يبالوا
بوعيده واضراره لعلمهم بانهم عند الله في زمرة المقربين ولما نبه عليه السلام على الغرض من حصول الفتح اليه اراد
بيان حقيقة قوله عليه السلام من اتقى فان هذا الكلام في الحقيقة تفسير له ومن اسخط الخالق بفعل ما يوجب
غضبه وعقابه فقمن من المقرب هو قمن بكذا اي قمين به اي خليق والجمع قمنون وقمناء في المقرب هي
واما قمن بالفتح فيستوي فيه المذكر والمؤنث والاثنان والجمع وفي كتاب الاكمال الاكمال قمن بكسر الميم صفة
يثنى ويجمع ومعناه خليق وجدير وبفتحها مصدر لا يثنى ولا يجمع وعلى هذا فقول الجوهري قمن ان يفعل
كذا بالتحريك اي خليق وجدير لا يخلو من شئ ان يسلط الله عليه سخط المخلوق ترتب استحقاق ذلك
على اسخاط الخالق امر ضروري وقد يكشف الله تعالى عن سرائرهم حتى يبغضه اليهم ويعرفهم انه ممقوت
عنده ليمقتوه ويضربوه او يقتلوه وقد يكشف عنه باطنا فيشاهدون لحاله براءة قلوبهم فيمقتونه
ومن هذا القبيل ما روي ان رجلا من بني اسرائيل كان يعبد الله عبادة اذكر بها مكث مدة مبالغا
في الطاعات وحصل له اثر عملا من الناس الاقالوا متصنع مرائي فاقبل على نفسه فقال قد اتعبت نفسك
وضيعت عمرك في لا شئ فينبغي ان تعمل لله سبحانه فغير نيته فاخلص عمله لله فجعل لا يمر بملاء من الناس الا قالوا
ورع تقي ثم اشار الى بعض ما يسخط الخالق وهو وصفه بما لم يصف به نفسه بقوله فان الخالق لا يوصف الا
بما وصف به نفسه من الاسماء الحسنى والصفات العليا ثم اشار الى ان القوى المدركة الانسانية عاجزة عن
ادراك ماله سبحانه من الصفات كما هو حقه توضيحا لما ذكر بقوله واني يوصف الذي تعجز الحواس ان تدرك
لتعلق ادراكها بالاجسام وكيفياتها وتنزهه تعالى عن الجسمية ولواحقها والاوهام وانه تنال لتعلق
ادراك الوهم بالمعاني المتعلقة بالمادة ولا يترفع عن الامور المربوطة بالمحسوسات والخطرات ان تحده
لان عظمته كماله في ذاته وصفاته اجل وارفع من ان تنالها الافكار الدقيقة وتحدها بحد ونهاية و
والابصار عن الاحاطة به لان الاحاطة بالشئ فرع لانقطاعه وانتهائه وجناب الحق منزه عنهما
جل عما وصفه الواصفون وتعالى عما ينعته الناعتون لان كل وصف اعتبروه وان كان كاملا وكل نعت تخيلوه
وان كان جليلا فهو موصوف بالنقصان ومندرج تحت الامكان ومن البين ان رتبة الواجب بالذات
اعظم من ان تتصف بالنقصان واجل وارفع من ان يعرض له الامكان نأى في قربه وقرب في نأيه فهو
في نأيه قريب وفي قربه بعيد نأيه ونأيه عنا اي بعده بمعنى بعده من الاشياء في كمال قربه منها

يقرب منها في حال بعده عنها فهو في حال بعده قريب وفي حال قربه بعيد وسر ذلك ان قربه وبعده ليسا بالالتصاق والافتراق لان ذلك من خواص الجسم والجسمانيات وهو منزه عنها بل قربه باعتبار علمه المحيط بكل شيء وبعده باعتبار عدم كون شيء من مخلوقاته وعدم بلوغ العقول والحواس الى كنه ذاته وصفاته وفيه تاكيد لرد الاحكام الوهمية بالاحكام العقلية فان الوهم يحكم بان ما كان بعيدا من شيء لا يكون قريبا منه وما كان قريبا من شيء لا يكون بعيدا منه لكون حكمه مقصورا على المحسوسات ولكن لما بينا ان قربه وبعده من الخلق ليسا قربا وبعدا مكانيين بل بمعنى اخر لا جرم لم يكن بعده بذلك المعنى منافيا لقربه ولا قربه بذلك المعنى منافيا لبعده بل كانا مجتمعين كيف الكيف فلا يقال كيف واين الاين فلا يقال اين يعني هو موجد الكيف كيفا والاين اينا ولم يكن قبل ذلك الجعل كيف ولا اين فلا يجوز ان يسال عن كيفيته واينيته اذ هو منقطع الكيفوفية والاينونية قبل وجود الكيف والاين بالضرورة واذا كان كذلك كان منقطعا منهما بعد وجودهما ايضا لاستحالة انتقاله من حال الى حال وامتناع اتصافه بوصف لم يكن له في وقت من الاوقات محمد بن ابي عبد الله رفعه عن ابي عبد الله عليه السلام قال بينا قال الجوهري بينا فعلى اشبعت الفتحة فصارت الفا وبينما بزيدت عليه ما والمعنى واحد تقول بينا نحن نرقبه اتانا اي اتانا بين اوقات رقبتنا اياه والجمل مما يضاف اليها اسماء الزمان كقولك اتيتك زمن الحجاج امير ثم حذفت المضاف الذي هو اوقات وولي الظرف الذي هو بين الجملة التي اقيمت مقام المضاف الذي هو كقوله تعالى واسئل القرية وكان الاصمعي يخفض ما بعد بينا اذا صلح في موضعه بين وغيره يرفع ما بعد بينا وبينما على الابتداء والخبر امير المؤمنين عليه السلام يخطب على منبر الكوفة اذ قام اليه رجل يقال له ذعلب اليماني ضبطه الشهيد في قواعده بكسر الذال المعجمة وسكون العين المهملة وكسر اللام ذو لسان بليغ في الخطب شجاع القلب كان المراد انه كان ذكيا فهيما متفكرا في الامور ويحتمل ان يحمل على الظاهر فقال يا امير المؤمنين هل رايت ربك فقال ويلك يا ذعلب ما كنت اعبد ربا لم اره اثبت رؤيته ازالة للسائل والظاهر ان السؤال عن الرؤية العينية والجواب بالرؤية القلبية من باب حمل السؤال على غير ما يترقبه السائل للتنبيه على ان الواجب هو السؤال عنها لولا انها الرؤية العينية فلكونها محالا لا ينبغي للسائل ان يسال عنها الا ان المثبت لما كان هو الرؤية المطلقة وتوهم السائل ان المراد منها الرؤية العينية سال عن كيفية وقوع هذه الرؤية فقال يا امير المؤمنين وكيف رايته سال عن كيفيته التي تعلقت بها الرؤية لان العاقل لا يعتقد له كيفية ولو كان السؤال عن كيفية الرؤية يستلزم التجويز الكيفية له والفرق بين اللازم من الشيء وبين اعتقاد ذلك اللازم صريحا ظاهر قال ويلك يا ذعلب لم تره العيون بمشاهدة الابصار اذ ليس بذي وضع وجهة والرؤية البصرية انما تتعلق به والابصار بكسر الهمزة او فتحها والاضافة على الاول بيانية وعلى الثاني لامية ولكن راته القلوب بحقايق الايمان المراد بالقلوب

العقل

العقول القدسية وبالايمان الاذعان الخالص وبحقايق الايمان التصديقات اليقينية التي هي اركان الايمان بالله وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر مثل التصديق بوجوده ووحدانيته وقدرته وعلمه الى غير ذلك من الصفات الداخلة في حقيقة الايمان او المراد بها الانوار العقلية الناشية من الايمان فان الايمان اذا حصل واستقر في قلب متقدس طاهر حصل في القلب نور يشاهد به الرب كمشاهدة العيان والبا للاستعانة او للملابسة يا ذعلب ان ربي لطيف اللطافة تاكيد للطافة ولطافته باعتبارين احدهما تصرفه في ذوات الاشياء الدقيقة الخفية وصفاتها تصرفا بفعل الاسباب المعدة لوجودها وافاضة كمالاتها والثاني جلالة ذاته وصفاته عن ان يدركها العقول والحواس ويتطرق اليه التحديد والقياس لا يوصف باللطف المعروف في الخلق وهو رقة القوام وصغر الجسم وعدم اللون والاشتمال على الصنع الغريب عظيم العظمة العظمة عبارة عن سلطنة وجريان حكمه على جميع ما عداه لكونه مبدأ شان كل ذي شان ومنتهى سلطان كل ذي سلطان فلا سلطان اعظم من سلطانه ولا شان ارفع من شانه لا يوصف بالعظم المعروف في الخلق وهو كبر الجسم والمقدار التابع لزيادة الامتداد والجهات كبير الكبرياء رفيع القدر على الاطلاق لانه اعز وارفع من قدره لا يوصف بالكبر المعروف في الخلق وهو العلو في السن والبسطة في الجسم والزيادة في المقدار جليل الجلالة لانه عظيم القدرة وشديد القوة لا مانع لنفاذ قدرته ولا دافع لامضائه حق ترادفه لا يوصف بالغلظ لان الغلظ من نعوت الجسم والفظاظة من صفات النفس الحيوانية وجلال الحق منزه عنهما ولما كانت هذه الالفاظ اعني اللطيف ونظايره المذكورة مع الصحيحة لمعان غير معروفة احتج عليهم هذه الالفاظ بالسلوب المذكورة عن المعاني المعروفة الى غيرها بل من حقيقتها الى مجازها لتنزيه الحق عن الكيفيات الجسمانية وتنبيه السائل على عدم امكان رؤيته بالعين لان المرئي بالعين لا ينفك عن هذه الكيفيات قبل كل شيء لانه اذا لاحظت ترتيب الوجودات في سلسلة الحاجة اليه سبحانه وجدته مقدما بالاضافة اليها انه قبلها اذ كان انتهاؤها في تلك السلسلة الى عنايته وجوده الحق فهو قبل بالعلية والذات والشرف لا يقال شيء قبله اذ لما لم يكن بذي مكان فالتقديم بالمكان منفي عنه والزمان متاخر عنه انه من لواحق الحركة المتاخرة عن الجسم المتاخر عن علته فلم يلحقه القبلية الزمانية ولا القبلية المكانية فلم يكن شيء قبله مطلقا لا من الزمانيات ولا من غيرها وبعد كل شيء لانه الباقي بعد فناء الاشياء وهو وارث كل شيء او لانه اذا نظرت ترتيب السلوك ولاحظت مراتب السالكين في منازل عرفانه وجدته هو بعد كل شيء واخره انه هو اخر ما يرتقي اليه درجات العارفين ومعرفته هي الدرجة القصوى والمنزلة الاخيرة لا يقال له بعد لامتناع فنائه وبقاء الشيء بعده ولانه ليس فوقه شيء حتى يرتقي اليه سير العارفين ويكون هو

مقاماتهم وبالجملة هو القبل المطلق الذي لا شيء قبله والبعد المطلق الذي لا شيء بعده شاء الاشياء لا بهمة تعالى ماض
اولم تعلق فاعل مع التنوين ونصب الاشياء على المفعولية يعني اراد وجود الاشياء ولو لحق وجودها بمجرد ذاته لا بعزم
وارادة زايدة على ذاته ولا بهمة فكرية اذ هي من لواحق النفوس البشرية معينة تمييز الارادة عن مثلية الارادة
في سبق العزم والهمة لها درك لا تجد بعينه الخديعة بالخاء المعجمة اسم من خدع النصب في جحره اذا دخل ومن
خدعت العين اذا غارت يعني يدرك الاشياء كلها لا بصور ولا حاله فيه فليس ادراكه بالانطباع او من خدعه اذا ختله
يعني يدركها من غير استعمال الحيلة ولا بالة اي لان ذلك من خواص خلقه وقال الفاضل الشوشتري لا يبعد
ان يكون بالجيم قال في الصحاح المجامعة والمجادع المخاصمة فيكون المقصود انه يدرك من غير تعب كما اندينا
من غير جهة ولا يخفى بعد في الاشياء حاضر مما يج بها لكونه في الاشياء اي عبارة عن كونه جزءا منها او وصفا لها
او داخلا فيها ومعدودا من جملتها حتى يكون ممازجا بها بل هو عبارة عن احاطة علمه بها ونفوذه في جميعها فهذا السلب
قرينة صارفة للظرفية عن حقيقتها الى مجازها ولا باين منها اي ليس بعيدا من الاشياء بالمسافة لتنزهه عن
المكان او ليس بعيدا منها بالعلم والاحاطة فيكون تاكيدا لما قبله وفيه كسر للاحكام الوهمية بتقديس ذاته عن
صفات الممكنات ظاهر لا بتاويل المباشرة اي لا بمعناها كظهور الجسم والجسمانيات بمباشرة الحواس لها وتناولها
اياها بل بمعنى ظهور وجوده بمشاهدة عجايب خلقه وغرايب تدبيره وهذا السلب قرينة
لصرف الظاهر عن ظاهره وكذا السلوب الاتية متجل لا باستهلال رؤية التجلي الوضوح والانكشاف والاستهلال
التبين يقال استهل الصبي اذا تبين والاستهلال ايضا الابصار قال في المغرب اهل الهلال واستهل مبنيا
للمفعول فيهما اذا ابصر يعني انه تعالى متبين منكشف لخلقه لا بالتبين والانكشاف الحاصلين من جهة
رؤيته ولا بالابصار الذي هو الرؤية لتنزهه عن ذلك بل لظهوره في قلوب عباده من ملاحظة مصنوعاته
حتى انبعثت كل ذرة من مخلوقاته مرآة لظهوره وتجليه فيها وهم يشاهدونه على قدر استعداد قلوبهم لمشاهدته
وتتفاوت تلك المشاهدة بحسب تفاوت انوار بصايرهم ناى لا بمسافة اي بعيد من الاشياء لا بمسافة
بينها وبينه لان ذلك من خواص المكانيات بل بذاته المقدسة المغايرة لذوات الممكنات المتصفة
بعلو الشرف والعلية فلا جرم والبينة لان رتبته فوق مراتب جميع الموجودات بالشرف والعلية
فلا جرم يتبين بعيدا بل بالعلم والاحاطة ونفاذ قدرته وحكمه فيها لان كل شيء حاضر عنده ذاته بذاته
بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة لطيف لا بتجسم اي لطيف لا باعتبار كونه جسما له قوام رقيق وحجم صغير
وتركيب غريب وصنع عجيب او لا لون له لان كل ذلك من شان اللطيف المخلوق والله سبحانه خالق
ليس بمخلوق بل باعتبار كونه خالقا للخلق اللطيف او باعتبار كونه عالما بالاشياء اللطيفة مثل البقة

ونحوها

ونحوها والذرة وهو اهاها والنملة وصغارها موجود لا بعد عدم اذ لو كان وجوده بعد عدم لكان حادثا ولو كان
حادثا لكان ممكنا لم يكن واجب الوجود لذاته هف فاعل لا باضطرار اي لا باضطرار الى الفعل لانه فاعل مختار
لا موجب ولا باضطرار في فعله الى الآلة اذ فعله بمجرد الارادة والمشية مقدر لا بحركة كما يفتقر
غيره في تقدير افعاله وصنايعه الى الحركة الذهنية والبدنية ليعلم وجوه مصالحها وكمالها وذلك لان الحركة
انما تعرض للجسم والجسمانيات والله سبحانه منزه عن الجسمية وعوارضها مريد لا بهمامة اي مريد للاشياء
لا بهمامة النفس وهي اهتمامها بالامور وترديد عزمها عليها مع الهم والغم بسبب فوتها ملحوظة من
الهمهمة وهي ترديد الصوت الخفي وهو سبحانه منزه منها سميع لا بالة وهي الاذنان والصماخان والقوة
الحاسة تحتهما المقابلة من الالات الجسمانية بل سمعه عبارة عن علمه بالمسموعات فهو نوع مخصوص من العلم
باعتبار تعلقه بنوع من المعلوم بصير لا باداة لظهور ان المفتقر الى المعونة بالاداة ممكن فلو يكون واجب الوجود
ولانه خالق للاداة فيمتنع عليه الحاجة الى الاستعانة بها لا تحويه الاماكن لبراءته عن الجسمية ولواحقها
وكل ما كان كذلك فهو بري عن المكان ولو احتواه الحواية مغيرها ولا تضمنه الاوقات اجزاء الزمان
الذي هو من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم المتأخر وجوده عن وجوده تع فكان وجود الزمان
والوقت متاخرا عن وجوده تع بمراتب فلم يصدق تضمن الاوقات لوجوده تع ولم يصح كونها ظرفا له
والا لكان مفتقرا الى وجود الزمان فكان يمتنع استغناؤه عنه لكنه سابق فوجب استغناؤه عنه ولا
تحده الصفات اذ ليس له صفات زايدة فتحده العقل بتحديدها واحاطته بها وكل ما اعتبره من صفاته
فهو داخل تحت الاحاطة لا سبيل له الى ساحة ذاته ولا تاخذه السنات لا دراك السنة وهي مبدا النوم
وفتور يتقدمه حال بعض الحيوان من اجل استرخاء اعصاب الدماغ بسبب تصاعد رطوبات الابخرة
وهو سبحانه منزه عن ذلك سبق الاوقات كونه لانه خالق للاوقات فوجب ان يتقدمها وجوده في
العدم وجوده اي سبق وجوده عدم الممكنات على ان تقدمها لكونه ممكنا بالذات مستند الى عدم الذات
الى الجانبها المستند الى وجوده تع فكان وجوده تع سابقا على عدمها او سبق وجوده على عدمه
وجوده لما كان واجبا لذاته كان عدمه ممتنعا لذاته فكان وجوده سابقا على عدم له لا لتحقق عدمه وسبق
وجوده عليه بل لان لحوق العدم له محال بالذات بخلاف ساير الموجودات فان كلها لما كانت محدثة
كان عدمها سابقا على وجودها ولو كان بعضها ازليا كما زعمه طائفة من المبتدعة فلا شبهة في انه قابل
في مرتبة ذاته للوجود والعدم جميعا مستفيض للوجود من الموجد فيكون وجوده مسبوقا بعدمه الذي
له في مرتبة ذاته الابتداء ازله اي سبق ازله الابتداء وذلك لان الازل عبارة عن عدم الاولية ولا

وذلك امر يحقق وجب الوجود لما هو هو بحسب الاعتبار العقلي وهو ينافي لحوق الابتداء فالاولية لوجوده ما استحال
ان يكون للابتداء لامتناع اجتماع النقيضين بل سبق في الازلية ابتداء فالحال لا ابتداء لوجود من الممكنات وهو
مبداها ومصدرها بتشعيره المشاعر عرف ان لا مشعر له وذلك لانه تعالى لما خلق المشاعر واوجدها ذوات شعور
وادراك وهو المراد بتشعيره لها امتنع ان يكون له مشاعر اذ لا يخلو اما ان يكون وجودها له اما من غيره وهو محال اما اولا فلانه
متنور بالمشاعر واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون في كماله وادراكه محتاجا الى غيره وهو محال واما منه وهذا ايضا
محال لانها ان كانت من كمالات ذاته موجدا لها من حيث انه فاقد لها فكان ناقصا بذاته وهو محال وان
لم يكن من كمالاته كان اثباتها له نقصا لان الزيادة على الكمال نقص فكان ايجاده لها مستلزما لذلك
وهو ايضا محال وبتجهيره الجواهر عرف ان لا جوهر له اي بايجاده الماهيات الجوهرية وجعلها جواهر
في الاعيان عرف انه ليس بجوهر ولا ماهية جوهرية اذ هي ماهية اذا وجدت في الخارج لم تفتقر في وجودها
العيني الى الموضوع والحقفاء في ان وجودها زائد عليها وليس وجود الواجب زائدا عليه بل هو عين ذاته
الحقة الاحدية من كل جهة فلا يكون له ماهية جوهرية وبمضادته بين الاشياء عرف ان لا ضد له
يعني بجعله بعض الاشياء ضد البعض كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والسواد والبياض والنور
والظلمة الى غير ذلك مما لا يحصى عرف ان لا ضد له تعالى لانه الخالق للاضداد فلو كان له ضد لكان
خالقا لنفسه ولضده وهو محال ولان الضدين هما الامران اللذان يتعاقبان على محل واحد ويمتنع
اجتماعهما فيه فلو كان بينه وبين غيره تضاد لكان محتاجا الى المحل يحل فيه وهو محال وبمقارنته بين
الاشياء عرف ان لا قرين له لانه تعالى لما كان خالقا للمقارنات وموجدا المقارنة بينها فلم يجز ان يكون
له قرين والا لكان خالقا لنفسه ولقرينه وانه محال ولان المقارنة من باب الاضافة والمضاف من حيث
هو مضاف فكان وجوده متعلقا بوجود الغير فلو كان للواجب قرين لكان وجوده متعلقا بوجود قرينه
فلم يكن واجب الوجود هف ضاد النور بالظلمة تأكيد لقوله وبمضادته بين الاشياء وتفريع له وفي
كونهما ضدين خلاف بين العلماء مبني على كون الظلمة امرا وجوديا او عدميا والاقرب انها امر وجودي
مضاد للنور على انه لو كان امرا عدميا فالظاهر انها عدم الملكة لا عدم صرف فيجاز ان يطلق عليها انها
ضد للنور مجازا واليبس بالبلل اليبس بالضم مصدر وبالفتح اليابس والثاني هنا انسب بقرينة مقابلته
مع البلل وهو بالتحريك ما فيه الندى والرطوبة وهما متضادان باعتبار اتصافهما باليبوسة والرطوبة
وقد يستعملان للكناية عن الشدة والرخاء لان اليبوسة مستلزمة للجدب والبلل والرطوبة مستلزمة
للخصب والرخاء كما صرح به الزمخشري في الفائق وبين هذين المعنيين ايضا تضاد والخشن باللين

الخشن

الخشن بفتح الخاء وكسر الشين واللين بالفتح والتشديد وقد يخفف متضادان باعتبار الخشونة واللين بالكسر و
السكون والصرد بالحرور الصرد بالفتح والسكون البرد فارسي معرب والحرور بالفتح الريح الحارة وهي بالليل كالسموم
السموم بالنهار وقال ابو عبيدة الحرور بالليل وقد يكون بالنهار والسموم بالنهار وقد يكون بالليل وهما ايضا
متضادان باعتبار اشتمالهما على البرودة والحرورة مؤلف بين متعادياتها مؤلف بالرفع على انه خبر مبتدأ
محذوف اي هو مؤلف وهو الموافق لما في كتاب عيون اخبار الرضا عليه السلام وفي بعض النسخ مؤلفا بالنصب
على انه حال من فاعل ضاد والمقصود انه تعالى الف بقدرته الكاملة بين العناصر الاربعة فان كيفياتها
المتضادة تجتمع بقدرته وتنكسر سورة كل واحد منها بالاخرى فتحصل كيفية متوسطة هي المزاج و
بين الارواح اللطيفة التي لا تحتاج في ذاتها الى مادة اصلا وبين الابدان الكثيفة بالايجاد والربطة
والملائمة بينهما وبين القلوب المتعادية كما قال تعالى والف بين قلوبهم لو انفقت ما في الارض جميعا ما الفت بين
قلوبهم ولكن الله الف بينهم انه عزيز حكيم الى غير ذلك مما لا يخفى على المعتبر مفرق بين متدانياتها
مفرق ايضا بالرفع وفي بعض النسخ بالنصب يعني هو المفرق بين المتدانيات والمتناسبات كالتفرق
بين كل واحد من العناصر وبين حيزه المأخوذ منه لعرض التركيب مع التناسب بين الجزء والكل في
الطبيعة والكيفية وبين الارواح والابدان وبين اجزاء الابدان بعد تدانيها وتقاربها بالموت
والافناء وبين قلوب متدانية لامر مشترك بينها كما قال تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى وبين اشياء
متدانية بالاجناس والانواع والاشخاص والحدود والاقران والغرايز والصفات والخواص
والاثار الى غير ذلك مما يظهر على المتأمل دالة بتفريقها على مفرقها وبتأليفها على مؤلفها دال الحال من
المتدانيات المتفرقة والمتعاديات المتالفة يعني دلت تلك المتدانيات والمتعاديات بسبب التفريق
والتاليف الواقعين فيها على وجود مفرقها ومؤلفها وصفاته مثل العلم والقدرة والحكمة والتقدير و
التدبير فان تفريق اجزاء العناصر منها مع وجود الداعي الى الاجتماع والالتصاق وتاليف تلك الاجزاء
مع وجود الداعي الى الافتراق من اعظم الدلائل الدالة على ما ذكر وكذا تفريق الاشياء المتالفة
باجناسها وانواعها واشخاصها بحدودها وحقيقتها واشكالها وصفاتها ومقاديرها وغرايزها
واضدادها كما هي في نظام الوجود دليل واضح على ذلك وكذا تاليف الارواح بالابدان مع كمال المعاندات
بينهما بحسب الذات والصفات واللطافة والكثافة وايجاد الملايمة بينهما وتخصيص كل نفس ببدن
من الابدان على وجه تشتغل بتدبيره واصلاحه واستعماله فيما يعود اليه من المصالح والمنافع على النظام
الاوفق والطريق الارشد ثم التفريق بينهما بقطع الملايمة وازالة الارتباط دليل قاطع على ذلك

وقس على ما ذكرنا ساير التفريقات والتاليفات الواقعة في هذا العالم وذلك قوله تعالى ومن كل شيء
خلقنا زوجين لعلكم تذكرون اى ذلك المعنى المذكور اعنى وقوع التاليف والتفريق في الاشياء في
دلالتهما على وجود المولف والمفرق الصانع لهذا العالم مفاده هذه الاية الشريفة ومضمونها اما اولا فلما
ذكره بعض المفسرين من ان المقصود انه تعالى خلق كل جنس من اجناس الموجودات نوعين وهما زوجان
لان كل واحد منهما مزدوج بالاخر كالذكر والانثى والسواد والبياض والنور والظلمة والليل والنهار
والحار والبارد والرطب واليابس والسماء المرفوعة والارض الموضوعة والشمس والقمر والثوابت
والسيارات والسهل والجبل والبر والبحر والصيف والشتاء والجن والانس والعلم والجهل والشجاعة
والجبن والجود والبخل والايمان والكفر والسعادة والشقاوة والحلاوة والمرارة والصحة والسقم والغنى
والفقر والضحك والبكاء والفرح والغم والحيوة والموت الى غير ذلك مما لا يحصى وفائدة هذا التفريق
دلالتهم على التذكر بان لهذه الاشياء موجدا وان موجدها واحد لان التعدد والانقسام والازدواج
من خواص الممكنات واما ثانيا فلان كل شيء سواه نوع تركيبي لتركبه من الذات والوجود الزايد
عليها مثلا والمخلوق له اليهما ولكل واحد منهما مزدوج بالاخر وزوج لصاحبه وهما زوجان والتفريق
بينهما مع كونهما متقاربين في قبول الامكان والمجعولية بجعل هذا شيئا وذلك شيئا اوضح التاليف
بينهما بجعل الثاني عارضا للاول لحصول الحقيقة في الخارج مذكر واضح ودليل قاطع على وجود الصانع المفرق
والمولف بينهما لضرورة ان الذات القابلة للوجود الزايد عليها ليس التفريق بينهما ولا انضمام الوجود
اليها مستندين اليها لان المعدوم لا يوجد بنفسه فوجب استنادهما الى الغير وهو ما ذكرنا ع
بين قبل وبعد ليعلم ان لا قبل له ولا بعد له هذا مثال للتفريق بين المتداينات فان الله سبحانه
فرق بين اجزاء الزمان وبين الزمانيات مع اشتراكها بينهما في كونها زمانا او زمانية بان جعل بعضها
قبل وبعضها بعد حتى ان كل قبل منها بعد وكل بعد منها قبل ليعلم ان لا قبل له ولا بعد له
ذلك لكان هو منها بها لخلقه فيكون ممكنا والتالي باطل شاهدة بغرايزها ان لا غريزة لمغرزها شاهدة
عطف على دالة بحذف العاطف في ابضه حال عما ذكره والغريزة الطبيعة التي طبع عليها الاشياء كانها
غرزت فيها وضمير التانيث في مغرزها يرجع الى ذي الحال اولى الغرايز والمراد بتغريزه تلك الغرايز
ايجادها في الاشياء على سبيل الاستعارة التحقيقية للمشابهة بينها وبين العود الذي يركز في الارض
من جهة الغاية ومن جهة المبدا فكان العود بتمركزه منتفعا بها كذلك الغرايز تتمم بها الاشياء الموافقة
لنظام العالم كقوة التعجب والضحك والادراك للانسان والشجاعة للاسد والجبن للارنب والمكر

للثعلب

للثعلب الى غير ذلك مما يعلم ولا يعلم من الطبايع في هذا العالم وخصوصها دلت تلك الاشياء بسبب الغرايز المذكورة
فيها والطبايع المغروزة فيها على ان لا غريزة لذات المخلوقات غير مشابهة بغرايزها المخلوقة والا لكان هو ممكنا محدودا تاما له تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا مخبرة بتوقيتها ان لا وقت لموقتها يعني ان الله تعالى قدر الاشياء بالعلم الازلي وربط
كل ذي وقت بوقته بحيث لا يتاخر المتقدم ولا يتقدم المتاخر فهي تخبر بسبب كونها موقتة ان لا وقت
لموقتها لامتناع تشبهه بخلقه وارتباط وجوده بوقت وافتقاره الى الموقت وسبق العدم على وجوده
حجب بعضها عن بعض اما تحقق الحجاب بين المحسوسات بعضها عن بعض وبين المحسوسات والحواس
فظاهر واما تحققه بين المعقولات والعقل ويسمى ذلك الحجاب بالحجاب العقلي فلان كثيرا من الامور
المعقولة لا يدركها العقل اصلا ولا يصدق بوجودها ابدا لعدم احاطتها بما ادركه او لبعد ارتباطها
عنه او لخفائها وغايتها ليعلم ان لا حجاب اصلا ولا حسي ولا عقلي بينه وبين خلقه يمنعهم من
مشاهدة وجوده والتصديق بثبوته والا لكان مشابها لخلقه في الاحتجاب ولبطل امتناع
المشابهة ولظهور نور وجوده في كل ذرة من الموجودات واستباط اشراق وجوده وكل معقول
من المعقولات كما قال واشرقت الارض بنور ربها وقال افي الله شك فاطر السموات والارض
ويحتمل ان يراد انه حجب بعضها عن بعض بالحجاب الحسي ليعلم انه ليس بينه وبين خلقه حجاب حسي
والا لوقع التشبيه بالمحسوس في المحسوسية والوضع والجهة والجسمية لان الحجاب الحسي انما يحجب المحسوس
اذا الوضع والجهة والجسمية والله سبحانه منزه عنها كان ربا اذ لا مربوب اذ ظرفية على توهم الزمان
اي كان ربا في الازل ولم يكن شيء من المربوب موجودا فيه لانه كان مالكا لازمة الامكان يصرفه
من العدم الى الوجود ومن الوجود الى العدم حيث شاء ومتى اراد والها اذ لا مألوه اذ كان في الازل
مستحقا للعبادة ولا يتوقف هذا المعنى على وجود المالوه وعالما اذ لا معلوم لان علمه بالاشياء
عين ذاته ومتقدم ذاته على معلوماته الحادثة ومعلوماته الكائنة ظاهر فطرا انه كان عالما ولم يكن معلوما
في الوجود سوى ذاته فيصدق انه في الازل عالما ومعلوما به عما لم يكن معه شيء وسميعا اذ لا مسموع لان
سمعه عبارة عن علمه بالمسموعات وهو سبحانه كان في الازل عالما بها قبل وجودها وليس سمعه با
لقوة السامعة حتى يتوقف تحققه على وجود المسموعات علي بن محمد عن سهل بن زياد عن شباب
الصيرفي واحمد علي بن الوليد عن علي بن سيف بن عميرة قال حدثني اسمعيل بن قتيبة من العلامة
من اصحاب الرضا عليه السلام وقتيبة بضم القاف وفتح التاء والباء بينهما ياء ساكنة مثناة من تحت
قال بعض المحققين المظنون ان الذي في هذا السند اسمعيل بن حقيبه بالحاء المهملة والقاف

وقال بعض الافاضل اسمعيل بن جعفينه بالجيم والفاء وهو رجل صالح من اصحاب الصادق عليه السلام قال دخلت انا وعيسى
شلقان هو عيسى بن ابي منصور شلقان بفتح الشين واللام واسم ابي منصور صبيح قال النجاشي عيسى بن صبيح
العرزمي ثقة وقال الكشي سالت حمدويه بن نصير عن عيسى فقال خير فاضل هو المعروف بشلقان وهو
ابن ابي منصور واسم ابي منصور صبيح وقال الصادق عليه السلام في حق عيسى انه خيار في الدنيا وخيار في الآخرة
وقال ايضا من احب ان يرى رجلا من اهل الجنة فلينظر الى هذا والذي يظهر مما ذكرنا ان شلقان ذكره
الشيخ في كتاب الرجال في اصحاب ابي عبد الله عليه السلام ولعل تركه لابن نوح الكاتبي من ترك الناسخين
والله اعلم على ابي عبد الله عليه السلام فابتدأنا بالكلام من غير سؤال فقال عجبا نصبه على المصدر اي عجبت
عجبا لاقوام يدعون الى امير المؤمنين عليه السلام في باب التوحيد ما لم يتكلم به قط سبب التعجب
عن ذلك ان ما نسبوه اليه عليه السلام كان امرا بينا ومع ذلك كان السبب الباعث لهم على ذلك امرا
خفيا فصار ذلك محلا للتعجب ولذلك كلما كان الامر غريبا واسبابه اخفى كان التعجب اكمل الغرض
من اظهار هذا التعجب تنبيه الحاضرين عن مقالة هؤلاء الاقوام وتحريك نفوسهم الى الاعتبار
لئلا يقعوا فيما وقع هؤلاء ثم اشار على سبيل الاستيناف الى براءة ساحته عليه السلام عما نسبوه اليه من
الاباطيل الدغم في ترك ما ينبغي ان يا ضعه منه بقوله خطب امير المؤمنين عليه السلام الناس بالكوفة
فقال الحمد لله الملهم عباده حمده وصف الله تعالى باعتبارات لا ينبغي الا له الاول انه الهم عباده حمده على
ذاته المنزهة عن لواحق الامكان وصفاته المقدسة عن الزيادة والنقصان ونعمائه الفايضة على
الانس والجان والاثار المنتشرة في عرصة الامكان انه لا يخلو احد من نعمه في شيء من الاحوال بل لو
يخ من حمده بلسان الحال او المقال لما قال جل شانه وان من شيء الا يسبح بحمده وفاطرهم على معرفة
ربوبيته العقول البشرية مفطورة على الاعتراف بربوبيته كما دل عليه قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى وذلك
لانه تعالى وهب لكل نفس قسطا من معرفته وفطرها على استعداد قبول الكمال الالهية حتى نفوس الجاحدين
له فانها ايضا معترفة بربوبيته لشهادة العلوم الوجود وآيات الصنع بصدورها عنه حتى حكم صريح بديهتها
انه لم تنخدع من الوهم بالحاجة الى رب صانع حكيم الدال على وجوده مطلقا اشارة الى الطبيعيين وهو الاستدلال
بالنظر في المخلوقات وطبايعها وامكانها وتكونها وحدوثها وتغيرها للتغيير والانتقال والتركيب
والتحليل على وجود المبدأ الاول ولعل هذا الطريق اشار الى ما هو المذكور في القرآن المتكلمين و
ننعو هذا الطريق الرابع طرق لان بعضهم استدلوا بحدوث هذه الذوات على امكانها وبامكانها
على حاجتها الى موجد موثر وبعضهم استدلوا بحدوث هذه الذوات فقط من غير نظر الى الامكان

فقالوا الاجسام

فقالوا الاجسام محدثة وكل محدث فله محدث والمقدمة الاولى استدلالية والثانية بديهية وبعضهم
استدلوا بحدوث الصفات على وجود موجد لها فقالوا الاجسام كلها متماثلة وقد اختص بعضها بصفات
ليست للاخرى وذلك التخصيص ليس للجسمية ولا للوازمها لاشتراك الاجسام فيها فوجب اشتراكها
في الصفات ولا لعارض لان الكلام في تخصيص ذلك العارض مثل الكلام في الاول ولزم التسلسل
ولا للطبيعة لانها لا تفعل في المادة البسيطة كالنطفة مثلا افعالا مختلفة فبقي ان يكون ذلك التخصيص
من مدبر حكيم وبعضهم استدلوا بحدوث الصفات على وجود مدبر والمتكفل لبيان هذه الطرق
وما لها وما عليها على وجه التمام هو علم الكلام والحدوث خلقه على ازليته اذ لو كان حادثا لكان مثلهم
في الحدوث وليس كمثله شيء واذا بطل حدوثه ثبت ازله وايضا قد ثبت ان جميع المحدثات صادرة عن
قدرته ومشيته منتهية اليه في سلسلة الحاجة فلو كان تعم شانه محدثا لكان محدثا لنفسه وهو محال
وباطل بالضرورة واذا لم يكن محدثا كان قديما ازليا وباشتباههم على ان لا شبه له اي الدال باشتباه
بعضهم ببعض ومشاركتهم في معنى الامكان والحدوث والافتقار الى المؤثر والتكيف بالكيفيات التابعة
للامكان على ان لا شبه له من خلقه انه لو كان له شبه لكان نقص شانه موصوفا بالامور المذكورة
والتالي مع ثانيه المقدم مثله وبالجملة تحقق هذه الامور بين كل شيئين متشابهين دليل قاطع على
انه لا شبه له والا لتحققت هذه الامور فيه تعم وانه باطل وقيل اراد باشتباههم في الجميع في
الجنس والنوع والاشكال والمقادير والالوان ونحو ذلك واذ ليس داخلا تحت جنس لبراءته عن
التركيب ستلزم للامكان ولا تحت نوع لافتقاره في التخصيص بالعوارض الى غيره ولا بذي
مادة لاستلزامه التركيب والحاجة الى المركب فليس بذي شبه في شيء من الامور المذكورة
وما ذكرنا اتم في نفي التشبيه المستشهد بآياته على قدرته عطف بحذف العاطف على الدال او على الملهم
والاستشهاد الاستدلال وآياته هي السموات وما فيها من الثوابت والسيارات والارضون وما عليها
من العناصر والمركبات وغير ذلك من العقول والنفوس وساير المجردات ودلالة هذه الآيات على قدرته
القاهرة التي لا يستعصي عليها شيء من الاشياء امر بين للاذكياء الممتنعة من الصفات ذاته لاستحالة
اتصافه بصفة زايدة على ذاته عارضة لها والا لكان ناقصا بذاته ومفتقرا في كماله اليها ومنفعلا بها
ومحلا للحوادث ان كانت صفاته حادثة وغير متفرد بالقدم ان كانت قديمة وكل ذلك محال العقل ما اثبته
العقل له من الصفات الكمالية فانما يرجع الى نفي ضده عنه كما مر ومن الابصار رؤيته لان الرؤية
البصرية انما تتعلق بالمبصرات التي هي نوع من المحسوسات والله سبحانه ليس بمحسوس ومن الاوهام الاحاطة

لما كان تقهنيرهم كبسلم يمكن للعقل الاحاطة بسفالوهم اولى بذلك لان الوهم انما يتعلق بالمعانى الجزئية المتعلقة
بالمحسوسات والموادالجسمانية فلا يمكن لادراك الوجب للمنزه منها فضلا ان يحيط به ويطلع على كنه حقيقته
لا مد لكونه لا امد بالتحريك الغاية كالمدى يقال ما امده اى منتهى عمره ولما كان الامد هو الغاية ومنتهى المدة
المضروبة لذى الزمان من زمانه ثبت انه تعالى ليس بذى زمان بعضه لا امد يثبت انه دائم لا امد
لوجوده ولا نهاية لبقائه لانه منزه عن طريان العدم على وجوده وهذا تاكيد السابق ويحتمل ان يراد بهما
بالامد الامد الممتد من الزمان وهو مدة العمر وهو يطلق على هذا المعنى ايضا كما صرح به الزمخشرى فى الفايق
وهذا الاحتمال اولى لان التاسيس خير من التاكيد ومعناه لا زمان لوجوده لانه منزه عن الزمان
لان وجوده قبل وجود الزمان لا تشمله المشاعر الظاهران المشاعر هى الحواس ويحتمل ان يراد بها المدارك
مطلقا سواء كانت قوة مادية مدركة للحسيات والوهميات او قوة عقلية مدركة للعقليات والفكريات
اذ ليس للمدارك مطلقا الى معرفتكنها تسبيل وانما على الوصول الى حقيقة صفاته دليل وانما غاية
كمالها هى الايقان بوجوده بعد مشاهدة الايات والبرهان منزها عن المشابهة بالخلق مجردا عن لواحق
الامكان ولا تحجبه الحجب لان الحجب الجسمانية انما تحجب الاجسام بعضها عن بعضها وقد علمت انه تعالى منزه عن ذلك
ولما كان المانع من رؤيته ليس هو الحجاب الجسمانى اشار الى ان هنالك نوعا اخر من الحجاب المانع منها
بقوله والحجاب بينه وبين خلقه خلقه اياهم اى الحجاب المانع من رؤيته تعالى هو خلقهم على صفات ليست
من صفاته ثم اشار الى تعليل هذا الحجاب بقوله لامتناعه مما يمكن فى ذواتهم ولامكان مما يمتنع منه قوله ولا
مكان بالتنوين عوضا عن المضاف اليه اى لامتناع ذاته سبحانه من كل ما يمكن فى ذواتهم من الصفات
ولامكان كل ما فى ذواتهم مما يمتنع منه سبحانه وهذا الحجاب مانع من رؤيته بالبصر لان كونهم بحيث يتعلق
بهم رؤية البصر من صفاتهم الممكنة لهم ولهم باعتبار هذه الصفة صفات اخرى وهى الوضع والجهة واللون
وغيرها من شرايط الرؤية واذا كانت هذه الامور من صفاتهم وكانت ممتنعة فى حقه تعالى علم انه امتنع ان يكون
جل شانه محلا لنظر العيون ومرئيا لهم ومحصلا ان يكون محتجبا عن ابصارهم بهذا الحجاب الذى هو لازم
الذاتى لا بالحجاب الجسمانى ثم قال لتاكيد ذلك ولتعميم المغايرة بينه وبينهم بجميع الذات والصفات كلها
ولافتراق الصانع من المصنوع والحادث من المحدود والرب من المربوب لان لكل من الصانع والمصنوع
صفات تخصه وتميزه وهى اليق به وهو بها يفارق الاخر وهذا هو الحجاب فالامكان الذاتى والوجود
بالغير والمخلوقية والحدوث والاشتباه والمرئية والملموسية بالمشاعر والحجب بالسواتر من لواحق
المصنوعات ومما ينبغى لها ويليق بها والوجوب الذاتى والخالقية والازلية والتنزه عن المشابهة

والمرتبة

والمرتبة ولمس المشاعر وحجب السواتر من صفات الصانع الاول ومما ينبغى له ويليق به ويفيد ما سبق
من صفات المصنوعات فلو جرى فيه صفات المصنوعات وجرى فى المصنوعات صفاته لوقع المساواة
والمشابهة بينه وبينها فيكون مشاركا لها فى الحدوث المستلزم للامكان المستلزم للحاجة الى الصانع فلم يكن
بينه وبينها فصل ولا له عليها فضل وكل ذلك لمعنى المساواة والمشابهة وعدم الفصل والفضل ظاهر البطلان
واراد بالخالق الحدود والنهايات وهو الصانع واعتبار عن اعتبار الرب لدخول الملائكة فى مفهوم الرب دون الصانع
الواحد بلا تاويل عدد لان وحدانيته بمعنى كونه مبدأ لكثرة تقديره ويكون معه عددا من جملتها بان يقال هو
واحد لاثنان كان الانسان ايضا واحد بهذا المعنى مع ما فيه من التركيب والتجزية او يقال هو واحد احاد
الموجودات المتالفة من الوحدات اذ لو كان واحد بمعنى انه من جملة الاحاد المعدودة لكان من جنسها ولكان
داخلا فى الكم المنفصل فكان موصوفا بالعرض بل بمعنى انه لا ثانى له فى الوجود ولا كثرة فى ذاته لا فى الذهن
ولا فى الخارج ولا اختلاف فى صفاته ولا يشبهه شئ ولم يفته شئ من كماله بل كل ما ينبغى له فهو له بالذات
والفعل قيل نفى الوحدة العددية مناف لما فى بعض ادعية الصحيفة الكاملة من وحدانية العدد واجيب
بانه انما اريد بذلك نفى الوحدة العددية عنه لا اثباتها له ويمكن الجواب ايضا بانه اريد بذلك ان
لك وحدانية العدد بالخلق والايجاد لها فان الوحدة العددية من صنعه وفيض وجوده والخالق لا بمعنى
حركة لان الحركة من لوازم الجسم وتوابع الاستعداد والانفعال وهو منزه عنها وانما هو خالق بمجرد الارادة
كما قال انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والبصير لا باداة اى لا بقوة باصرة السميع لا بتفريق
الة اى لا بتفريق القوة السامعة وتوزيعها على المسموعات وهو توجيهها تارة الى هذا المسموع وتارة الى
ذلك كما يقال فلان متفرق الخاطر اذو زع فكره على حفظ اشياء متباينة ومراعاتها كالعلم وتحصيل المال
تنته اذا ذكر تعالى عن ذلك ظاهر لكونه من توابع الالات الجسمية والنفوس البشرية والشاهد لا بمماسة
اى الحاضر عند كل شئ لا بمماسة شئ من الاشياء لان حضوره ليس كحضور الجسم والجسمانيات المستلزم
لتماسها وتقاربها فى الاين والوضع بل حضوره عبارة عن احاطته علما بكل شئ والباطن لا باجتنان فى
كنه اللغة الاجتنان بمعنى الستر ومعناه كدر اى الباطن الخفى بسبب انه لا يدرك ذاته العقول
والافهام ولا تنال صفاته الحواس والاوهام لا بسبب استتار فى شئ او احتجاب بحجاب والظاهر اى الظاهر
وجوده بالاشراقات العقلية والتجليات الذهنية والتنبيهات التى له فى كل ذرة من الموجودات اذ
لكل شئ دليل على وجوده ومراة لظهوره البائن لا بتراخى مسافة اى مباين للاشياء متباعد منها لا
بتباعد اين وتراخى مسافة بينه وبينها لان ذلك من خواص الاينيات بل بذاته وصفاته حيث ان

ان ذاته لا تماثل بذوات شئ من الموجودات وصفاته لا تشابه بصفات شئ من الممكنات اذ لم يهتد والمتكل بل

الجابلات الانكار النهية بضم النون وسكون الهاء وفتح الياء المثناة من تحت اسم من نهاه ضد امره وفي بعض النسخ بحى بدون التاء والجاولة بالجيم جمع مجول بفتح الميم وهو مجال الجولان وزماله وبالحاء المهملة والميم المضمومة والواو المفتوحة اسم زمان او مكان من المحاولة وفي المصادر المحاولة جستن وخواستن يعنى ان له منتهى ويمنع ان يتحقق مجال لجولان الافكار الطالبة لمعرفة ذاته وصفاته او الطالبة لمعرفتها وله اما على الاول فلان غاية سير الافكار هي اواخر منازل الامكان ولا مجال لسيرها في الازل حتى تعرف حقيقة الازلي من حيث الذات والصفات واما على الثاني فلان الكل مبا يقص عن الاولية ومن ليس لوجوده اول لم يكن للفكر مجال مجول فيه لطلب اوله ودون ما مرد ع لفامحات العقول الدرع المنع وكذلك والعقول الطامحة هي المرتفعة الى اقصى مدارج كمالها وادراكها يعنى دوام الابدى ويقابله السرمدى يمنع العقول الكاملة ويكفها عن الوصول اليه لضرورة ان الشئ المعلوم الموقوع يمنع العاقل من طلب نقيضه فمن كنهه ثواقب الابصار حصر البعير يحصر حصرا اعيى وحصرته انا يتعدى ولا يتعدى والاول هو المراد هنا لان كنهه فاعله وثواقب الابصار مفعوله يعنى اعيى واعجز كنهه الابصار النافذة العقلية عن ادراكه فان البصيرة العقلية وان كانت قوية نافذة انما تنفذ فيما يمكن نفوذها فيه وما هو في عالم الامكان وكنه الواجب خارج عن هذا العالم وقمع وجوده جوايل الاوهام القمع القلع والكسر والجوايل جمع الجايل يقال جال واجتال اذا ذهب وجاء الجولان في الحرب يعنى كسر وجوده الاوهام الجايلة في ميدان معرفة في حقيقته لانك قد عرفت مرارا ان الوهم انما يدرك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات ووجوده تعالى لما لم يكن محسوسا ولا متعلقا به كان فالسر التعلق للاوهام به وبحقيقته فمن وصف الله فقد حده اى من وصفه بكيفيات لا يقتضيها ذاته وصفات زايدة على ذاته فقد حده بالكثرة او من وصفه بانه معلوم له وزعم انه محيط بذاته ولحاظ الحقيقة فقد اوجب له حدا بقضاء الذهن منه اذ الحقيقة انما تعلم من جهة حدها وتشير العقل اليها وتحيط بها اذا كانت مركبة وكل مركب محدود ومن حده فقد عده لان حده باحد الوجهين المذكورين يستلزم تحقق الكثرة فيه وكل ذي كثرة معدود من جملة المعدودات ومن عده فقد ابطل ازله لان من عده من جنس ذى الكثرة باعتبار الصفات او باعتبار الذات فقد ادخله في الممكنات والمحدثات الغير المستحقة للازلية بالذات فكان عده باحد الاعتبارين مبطلا لازله الذى يستحقه لذاته ومن قال اين فقد غياه اى جعل له غايات واطرافا ينتهى اليها لان ذلك من لوازم الاينيات كالجسم والجسمانيات ومن قال على ما فقد اخلا منه وفي بعض النسخ على م بحذف الالف اى ومن قال على اى شئ هو فقد اخلا منه ساير الاشياء لان من قال هو فوق شئ بمعنى الاستقرار عليه فقد قال بقرب نسبته الى ذلك الشئ وبعدها عن بعض اشياء اخر او فقد اخلا منه ساير الامكنة لان السؤال بعلى مستلزم للتحيز بخلو

الجهات

الجهات عنه واختصاصه بالجهة المعينة وقيل المواد فقد اخلا منه ذلك الشئ الحامل الضرورة ان المجهول يكون خارجا عن حامله وفيه نظر ومن قال فيم فقد ضمنه اى فقد جعله في ضمن غيره سواء سال عن حصوله في المكان كحصول الجسم فيه او عن حصوله في الموضوع كحصول العرض فيه او عن حصوله في الكل كحصول الجزء فيه وجعله في ضمن الغير باطل لانه ان افتقر الى ذلك الغير لزم الامكان وان لم يفتقر اليه اصلا فهو غنى عنه مطلقا والغنى المطلق يستحيل حلوله في شئ وايضا من له غنى الوجود لان حصوله في ضمن الغير ان كان من صفات كماله كان حصوله فيه مستلزما الاتصافه بالنقص وروى محمد بن الحسين عن صالح بن حمزة عن فتح بن عبد الله مولى بنى هاشم قال كتبت الى ابى ابراهيم عليه السلم اساله عن شئ من التوحيد فكتب الى بخطه الحمد لله الملهم عباده حمده وذكر مثل ما رواه سهل بن زياد الى قوله وقمع وجوده جوايل الاوهام ثم زاد فيه اول الديانة به معرفته الديانة مصدر بمعنى الاطاعة والانقياد يقال دان بكذا ديانة فهو متدين والدين ما يتدين به الرجل والملة والورع وشاع في الشرع اطلاقه على الشرايع الصادرة بواسطة الرسل عليهم السلام واعلم ان لمعرفة الصانع على مراتب الاولى وهى ادناها ان يعرف ان لهذا العالم صانعا ويصدق بوجوده الثانية ان يترقى الى توحيده وتنزيهه عن الشركاء الثالثة ان يترقى الى نفى الصفات التى يعتبرها العقل عنه وهى غاية العرفان ومنتهى قوة الانسان وكل واحدة من الاوليين مبدأ لما بعدها وكل واحدة من الاخيرتين كمال لما قبلها فلذا قال عليه السلم وكمال معرفته توحيده وكمال التوحيد نفى الصفات عنه توضيح ذلك ان التصديق بوجوده بدليل يقتضيه تصديق ناقص تمامه توحيده والتصديق بانه واحد لا شريك له ثم هذا التوحيد والتصديق مع الجهل بنفى الصفات عنه ناقص تمامه نفيها عنه ووجه نقصانه انه يستلزم حدوثه ونفى الازلية عنه كما اشار عليه السلم بقوله بشهادة كل صفة انها غير الموصوف انه غير الصفة وهى الشهادة بلسان الحال فان حال الصفة تشهد بحاجتها الى الموصوف وعدم قيامها بدونه وحال الموصوف تشهد بالاستغناء عن الصفة وقيامه بدونها فهما متغايران وشهادتهما جميعا بالتثنية اذ هما تشهدان بلسان الحال عند اجتماعهما وتقارنهما بالتثنية والتعدد اعنى الذات المعروضة للصفات والصفات العارضة لها الممتنع منه الازل الممتنع صفة للتثنية والازل فاعله وضمير منه يعود الى التثنية باعتبار انه مصدر وفي بعض النسخ منهما وبيان ذلك الامتناع ان الواجب ليس نفس الذات وحدها ولا نفس الصفة وحدها والا لزم افتقاره الى الغير وانه ينافى الوجوب

الذاتي والفناء المطلق بل هو المركب من مجموع الذات والصفة وكل مركب حادث وكل حادث يمتنع منه الازل وهو عبارة عن
عدم الحدوث على ان الواجب لو كان نفس الذات وحدها فلو شبهه في الصفات الزائدة عليه من كان فهو ذو كثرة و
كل ذي الكثرة الذي كل واحد منها ممكن لافتقاره الى غيره وكل ممكن حادث وقد عرفت ان الازل يمتنع من الحدوث و
اذا ثبت المنافات بين الازل وزيادة الصفات ثبت ان من قال بزيادة الصفات فقد ابطل ازله ولذلك فرع عليه
قوله فمن وصف الله فقد حده اي من وصف الله بصفات الزائدة فقد حده بالجزء ما لكثرة ومن حده فقد عده
من جملة المركبات والمعدودات المتكثرة التي ليست له وحدة حقيقية ومن عده فقد ابطل ازله للمنافاة
بين ازله وتعديده على الوجه المذكور وذلك الوصف بناء من الجهل بامر التوحيد ولا يبعد ان يحمل قوله فمن
وصف الله ناظرا الى المعقول بناء ان كل صفة معقولة ومن حده ناظرا الى المعقول وشهادته بما معقوله ومن عده ناظرا
الى المعقول الممتنع ومن قال كيف فقد استوصفه اي طلب وصفه لان كيف سؤال عن الكيفية والصفة ومن قال
فيم فقد ضمنه باحد الوجوه المذكورة ومن قال على ما فقد جعله محلا لان من قال هو على شيء كان مركوب فوقه ومقعود عليه
فقد اجرى عليه صفات الخلق ومن اجرى عليه صفاتهم وهو جاهل به وفي بعض النسخ فقد حمله بالحاء والميم ومن قال
اين فقد اخلا منه لان اين سؤال عن الحيز والجهة فمن قال اين فقد جعله في حيز وجهة ومن جعله فيهما فقد اخلاه
منه سائر الاحيان والجهات كما هو شأن الجسم والجسمانيات وهو باطل لانه تعالى في جميع الاحيان بالعلم والاحاطة
او فقد اخلاه ومنه صفات الالهية والربوبية وهي التنزه عن كونه في الاين لانه من لواحق الاجسام او فقد برى
منه من توهم ذلك الخلق منه اي برئ ومن قال ما هو فقد نعته بانه محدود معروف بكنه حقيقته لان ما هو
سؤال عن ذلك وهو جاهل به انه لا يعرف حقيقته الا هو ومن قال الى فقد غاياه اي جعل لوجوده غاية ينتهي فيها
وينقطع بالوصول اليها وهذا محال على الوجود الحق بالذات عالم اذ لا معلوم كان عالما بالاشياء بنفس ذاته التي
هي مبدا الانكشاف للاشياء عندها لا يتوقف على وجود الاشياء بل علمه بها قبل كونها كعلمه بعد كونها خالق اذ لا
مخلوق الخلق بمعنى التقدير فهو مقدر للاشياء في الازل قبل وجودها ولو اريد بالخلق معنى الايجاد لو يراد ان الخالقية
بهذا المعنى مع المخلوق لا قبله وفي الازل اللهم الا ان يقال انه انما اتصف بوصف الايجاد قبل المخلوق لان الايجاد الشيء
عبارة عن اعطاء الوجود اياه فهو مقدم بالذات على وجود ذلك الشيء لاستحالة ايجاد الموجود ولكن فيه بعد
من وجهين الاول ان هذا التوجيه يجعل الكلام قليل الفايدة لظهور ان ايجاد كل شيء قبل وجوده فلا
فايدة في التعرض لبيانه الثاني ان المقصود بيان تحقق هذا الوصف اعني الخالقية له تعالى في الازل و
اثبات استحقاقه لاسم الخالق ازلا وهذا التوجيه لا يفيد ذلك بل ينافيه ورب اذ لا مربوب كما علمت
معنى ربوبيته ووجه تقدمها على المربوب بما فيه الكفاية كذلك يوصف ربنا فوق ما يصفه الواصفون وفوق

اما عطف

اما عطف على يوصف بتقدير يوصف وكان من ربنا معنا ايما الى ان ما وصفه الواصفون ليس ربا والرب فوقه
بالرتبة والشرف والوصف اللايق به وما وصفوه فهو مخلوق مصنوع مثلهم عدة من اصحابنا عن احمد بن
محمد بن خالد عن ابيه عن احمد بن النضر وغيره عمن ذكره عن عمرو بن ثابت لعله عمرو بن ابي المقدام الممدوح
من رجال السجاد والباقر والصادق عليهم السلم عن رجل سماه عن ابي اسحق السبيعي عن الحرث الاعور هو
الحرث بن قيس الاعور قال العلامة يروى الكشي في طريقه فيه الشعبي انه قال العلي عليه السلم انا احبك ولا
يلبث بهذا عندي من التبيل هو صحيح قال خطب امير المؤمنين عليه السلم يوما خطبة بعد العصر فعجب الناس
من حسن صفته اي من حسن وصفه للرب وما ذكره من تعظيم الله تعالى قال ابو اسحق فقلت للحرث اوما حفظتها
حفظتها الهمزة للاستفهام والواو للعطف على محذوف اي اسمعتها وما حفظتها قال قد كتبتها فاملاها علينا
من كتابه الحمد لله الذي لا يموت وصف لربه بالدوام بسبب سلب الموت عنه لان الموت انقطاع تعلق الروح
عن البدن ورجوع الخلق الى الحول والقوة الزاجية وكل ذلك عليه سبحانه محال وانما افتتح بالحمد لتعليم الخلق
بلزوم الثناء على الملك الوهاب والاعتراف بنعمته عند الافتتاح بالخطاب لاستلزام ذلك ملاحظة حضرة
الجلال والالتفات اليها والاتصال وابتدا بعده بالصفات السلبية لدقيقة وهي ان التوحيد المطلق و
الاخلاص المحقق لا يتحققان الا بنقص جميع ما عداه عن لوح النفس وتطهيرها عن دنس الاعتبار معها لا
يتحقق الشيء الا انه كان اعتباره مقدما على اعتبار ذلك الشيء ولما كان عليه السلم معلما لكيفية السلوك الى الحق
ولما كانت العقول قاصرة عن ادراك حقيقته والاوهام حاكمة بمثلية تعالى لمدركاتها ابتدا بذكر السلب لانه
مستلزم لعزل حكم الوهم في حقيقته عن لوح الخيال حتى اذا رد عقبيه ذكره نعم بما هو اهله وقدر على
الواح صافية من كدر الباطل فانتقش كمال مثل وصادف قلبا خاليا فتمكنا ولا تنقضي عجائبه التي كلما تاملها
الانسان واجال فيه البصر يجد من كمال قدرته وانا حكمته فوق ما يجده في بادي النظر لانه كل يوم في شان من
احداث بديع لم يكن الشان الامر والحال فهو سبحانه في كل زمان من الازمان يحدث في عالم الامكان على وفق
الحكمة والقضاء الازلي ما هو محل العجب العجيب الذي يحار فيه ابصار البصاير من افعال غريبة واشخاص جديدة
واحوال بديعة لم يكن شيء منها قبل ذلك قال القاضي وفي حديث من شانه ان يغفر ذنبا ويفرج كربا ويرفع قوما و
يضع اخرين وهو رد لقول اليهود ان الله لا يقضي يوم السبت شيئا انتهى اقول هو ايضا رد على من ذهب انه
تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما عليه الان معان وبنا تام وصيرورة الانسان ما علم يتقدم خلق ادم عليه السلم
على خلق اولاده والتقدم والتأخر انما يقع في ظهورها لا في حدوثها وهذا المذهب ماخوذ من اصحاب الكمون
والظهور من جملة الفلاسفة صفة كانت بالسوية للملل والنحل النظامية في ليكون في العزبا كما يكن احامه

الغيات استثنائي تقريره لو كان له ولد لو كان في العز والجلال مثلا لكان مثله والتالي باطل لانه لا عز بيني على الاطلاق
سواه فالمقدم مثله بيان الملازمة ان ولد العزيز مثله وقد سلك عليه السلم في ذلك سبيل المعتاد الظاهر في بادي الراي
والاستقراء وهو ان كل ولد يلحق بابيه في العز والذل وان لم يجب ذلك في العقل والاستقراء وما يستعمل في الخطا
ويحتج به فيها اذ غايته الاقناع ولم يولد فيكون موروثا هالكا اي لو كان مولودا لكان موروثا هالكا بينه
من خلقه وهو منزه لم من صفات البشر انا العادة ان كل مولود من الانسان يهلك فيرثه من خلقه والبرهان
على استحالة كونه والدا ومولودا ان ذلك من لواحق الشهوة والحيوانية وتوابع القوة الجسمانية وقد سبق تنزهه
عنها ولم تقع عليه الاوهام فتقدره شبحا ماثلا الماثل القايم والماثل ايضا المثال به يعني لم تدركه الاوهام فانها
ان ادركته قدرته شخصا منتصبا قايما وصوره شبيهة بصورة الجسم والجسمانيات لان الوهم انما يدرك
الامور المتعلقة بالمادة وشانه فيما يدركه ان يستعمل المخيلة في تقديره بمقدار معين ووضع معين
ويحكم بان ذلك مبلغه ونهايته فلو ادركته الاوهام لقدرته شخصا معينا قايما على مقدار معين وصورته
بصورة معينة في محل معين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولم تدركه الابصار فيكون بعد انتقالها
حايلا الحايل التي تحول اذا انقلب وتغير من حاله وكل متغير حايل كذا في النهاية يعني لا تدركه الابصار فانها
ان ادركته كان بعد انتقال الابصار عنه متغيرا ومنقلبا عن الحالة التي كانت له عند الابصار وهي المقا
بلة والمحاذات وذلك لا يليق بقدس الحق لان نسبته الى جميع الاشيا والاحيان والاوضاع والاشخاص
والاوقات والازمنة والامكنة على السوا لا تتغير ولا تتبدل اصلا وابدا فنسبته الى الشرق كنسبته
الى الغرب ونسبته الى السما كنسبته الى الارض ونسبته الى زيد وابصاره لشي كنسبته الى زيد وابصاره
لشي اخر ويحتمل ان يكون لفظة بعد بضم الباء ويكون اسم يكون والحايل بمعنى الحاجز يعني لا تدركه
الابصار لانها لو ادركته كان بعد انتقال الابصار اليه مانعا من رؤيته لان من شرايط الرؤية هو
القرب المتوسط واللازم باطل لان ذلك شان ذوات الاحيان التي يتصور فيها القرب والبعد بحسب
المسافة وقدس الحق منزه عن ذلك الذي ليست في اوليته نهاية ولا لاخريته حد ولا غاية ه انا العدم
لا يسبق الوجود الازلي ولا يلحقه الذي لم يسبقه وقت ولم يتقدمه زمان الوقت جز الزمان ولما
كان جل شانه خالق الوقت والزمان وجب ان يتقدمهما اذ لو تصور تقدمهما عليه لم يتميا ولم يتعاوره
على سبيل التبادل والتناوب زيادة ولا نقصان لانه خالص لوازم الكم والكميات ولا يوصف باين
ولا بمكان لا مكان اي لا يوصف بالحصول في الحيز ولعل المراد بالاين الجهة دون المكان لئلا يلزم التكرار
وصح اطلاق الاين على الجهة لكمال المناسبة بينهما في انهما مقصد للمتحرك بالاول باعتبار الحصول فيه

والثاني

والثاني باعتبار الوصول اليه والقرب منه وكذا لا يوصف بما هو لاكن وصف به يستلزم وصفه بانه يمكن معرفة
كنه حقيقته لان ما هو سوال عن كنه الحقيقة وكذا لا يوصف بالكون في المكان لاستحالة افتقاره الى
المكان الذي بطن من خفيات الامور ولما كانت بواطنها اي ادراك الباطن من خفيات الا يعني
نفذ علمه في بواطنها لانه عالم السر والخفيات ويحتمل ان يكون المراد انه باطن خفي داخل في جملة خفيات
الامور ولما كانت بواطنها اخفى من ظواهرها كان المفهوم من كونه بطن منها انه اخفى منها عند العقول
وغيرها من قوى المدركة وذلك لان الادراك اما حسي او عقلي ولما كان عز وجل مقدسا عن الجسمية
عن الوضع والجهة استحال ان يدرك بشيء من الحواس الظاهرة والباطنة ولما كان ذاته بريئة عن انحاء
التركيب استحال ان يكون للعقل اطلاع عليها بالكنه فخفاؤه اذن على جميع الادراكات والمدركات ظاهر
وكونه اخفى الامور الخفية واضح مظهر في العقول بما يرى في الخلق من علامات التدبير اذ ايات
قدرته وتدبيره وعلامات صنعته وتقديره تجلت ذاته في العقول العارفين وظهرت صفاته في
صدور العالمين وقد حث على التفكر فيها والنظر اليها والاستدلال بها على وجود الصانع وصفاته قوله
تعالى اولم يتفكروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء الاية وقوله سنريهم اياتنا في الافاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وهذا الطريق هو طريق المليين وساير فرق المتكلمين فانهم يستدلون
اولا على حدوث الاجسام والاعراض ثم يستدلون بحدوثهما وتغيرهما على وجود الصانع ثم يستدلون بالنظر
في احوال المخلوقات على صفاته واحدة واحدة مثلا يستدلون باحكامها واتقانها على كون صانعها عالما كما
قادرا وبتخصيصها بامر ليس لها على كونه مريدا مبطلا وتعلق بعضها به دونه على كونه لطيفا وكذلك الحكماء
الطبيعيون يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال الحركات لا الى اول على وجود محرك اول
غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدا اول الذي سلك الانبياء عنه فلم تصفه لحد بل ببعض
لامتناعهما في حقه اما الحد فلانه ليس له حقيقة مركبة من الذاتيات ولا ابتداه منه الى النهايات واما
البعض فلانه ليس له ابعاض لاستحالة التجزية والتكثر على جناب القدس بل بصفته وفعاله ودلت عليه
باياته فانهم ارشدوا العقول الناقصة الى الشهادة بوجوده بالنظر في فعاله العجيبة واياته الغريبة والتامل
في اثار قدرته واطوار صنعته والتفكر في لطايف تدبيره وطرايف تقديره وبينوا ان كل ما تصورته
النفوس من الصور العقلية وادركته الحواس من الصور الحسية وجب تنزيهه تعالى عنه وان الواجب
هو الاذعان بوجوده انما بسياق المراد بطريقها مجردا عن مدركات الحواس ولواحقها من الاين
والوضع والجهة والمقدار وغير ذلك من لواحق الممكنات وخواص المصنوعات لا يستطيع عقول المتفكرين

مجده لان من كانت السموات والارض فطرته وما فيهن وما بينهن وهو الصانع لهن فله مدح لقدرته لان هذه المصنوعات
ايات ظاهرة على وجوده ووجوه حكمته وعلامات باهرة على علمه وقدرته لكن ظهورها للعقول يتفاوت بحسب
تفاوت مراتب الاستعداد والتفكر على درجات متباعدة ومنازل متفاوتة ومن جحده فانما جحده لعدم تفكره في
ذواتها وسوء تدبره في صفاتها التي كلها شواهد صدق على وجوده ووحدانيته في الربوبية وتفرده في الهية
ونزهه عن صفات المخلوقين وتقدسه عن سمات المصنوعين مع ان العقل بدون معارضة الوهم بالنص يؤول
حتى ان سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ولذلك انا وقعوا في مصيبته وضلوا في بليته لا لمعرفة
ولخوه لم يجد واملجا سواه ومن لم يدعوا الا اياه الذي نأى من الخلق اى بعد منهم لعدم مشابهته بهم وعدم ادراكهم له
فلا شئ كمثله في ذاته انه لا يتصف هو بصفات شئ من الاشيا ولا يتصف شئ من الاشيا بصفاته لان سالم الوجوب
والفنا مغاير بالكلية عالم الامكان والفنا فلا يوجد ما يليق باحدهما بالاخر الذي خلق خلقه لعبادته ليجزيهم بها الى
جناب عزته ولم يخلقهم عبثا كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال وما خلقت السموات والارض وما بينهما
لاعبين واقدرهم على طاعته بما جعل فيهم من شرايط التكليف مثل العقل والقدرة وغيرهما فمنهم سلك الحاير
ومنهم سماه فالطوه لقطع عذرهم بالحجج اى بالحجج الباطنة وهى العقول والحجج الظاهرة وهى بعث الانبياء ونصب
الاوصياء وانزال الكتب تنبيها للعارفين وتذكيرا للجاهلين فقطع عذرهم ودفع حجتهم لئلا يقولوا يوم
القيمة لولا ارسلت الينا رسولا يهدينا الى معرفتك ويرشدنا الى طاعتك فيبين بينه هلك من هلك وبينه
نجا من نجا يعنى من هلك بالكفر والضلال بعد بعث الانبياء وانزال الكتب وارشاد الطريق والحال العقل نفى
وضوح بينته هلك ومن نجا من العقوبة والنكال بالايمان والاعمال فبمنه وافضاله نجا ولله الفضل مبديا ان
معيدا اى ولله الفضل والجود والزيادة في الاحسان في حال ابتدا الخلق وايجادهم في الدنيا وفي حال اعادتهم واحياءهم
بعد الفنا اما فضله في الايجاد فظاهر لانه بلا سبق الاستحقاق قطعا واما فضله في الاعادة وازدياد الاحسان
في الاخرة فهو مختص بالمؤمنين والمتقين كما قال وازلفت الجنة للمتقين الى قوله ولدينا مزيد ثم اشار الى
استحقاقه للحمد في البداية والنهاية فضل الحمد والحث عليه بقوله ثم ان الله وله الحمد هذه الجملة اعتراضية لا محل
لها من الاعراب وانما لم يذكر متعلق الحمد لقصد التعميم وللاشارة الى انه نعم يستحقه لذاته وحمد لجود التفاوت
في الرتب ولان حمده نعم لنفسه افضل والحال من حمد الغير لما افتتح الحمد لنفسه في التنزيل وعند خلق العالم كما قال
الحمد لله فاطر السموات والارض وعند خلق الانسان ونفخ الروح كما قال ثم انا خلقناه فتبارك الله
احسن الخالقين لان الحمد هو الثنا الجميل ولا يجب ان يكون ذلك بلفظ الحمد وختم امر الدنيا لعل المراد
بامر الدنيا ما يتعلق بها من سوء العاقبة وحسنها للعباد بحسب العباد التي وجمل الاخرة بالحمد لنفسه لعل التمري بك

وسكون الجيم

سكون الجيم مصدر يقال محلت يده تمحل بفتح الجيم فيهما ومحلت يده ومحلت بكسر الجيم في الاول وسكونها في الثاني
وهو ان يجتمع بين الجلد واللحم ما من كثرة العمل وشدته ويحصل عنه بثر ويقال له بالفارسية آبله وضبطه بعضهم
هنا
بفتح الميم وسكون الحاء المهملة وهو الجدب وانقطاع المطر ويبس الارض من الكلاء والمجادلة والكيد والمراد به
على جميع هذه المعاني هو الشدة والمصيبة على سبيل الكناية يعنى ختم امر الدنيا وختم شدايد الاخرة وهولها
بالحمد لنفسه في القضاء بالحق كما قال وقضى بينهم بالحق بادخال بعضهم الجنة وبعضهم النار وقيل الحمد لله رب
رب العالمين على القضاء بالحق والعطاء لكل قوم ما يستحقه من غير ظلم ولا جور والظاهر من سياق هذا الحق
ان القايل هو الله تعالى وقيل هم المؤمنون والملائكة فان قلت ختم شدايد الاخرة بهذا القضاء وهذا القول
ظاهر واما ختم امر الدنيا بها فما الوجه فيه قلت هما في الحقيقة متقاربان لختم امر الدنيا لانقطاع العمل
وعند ذلك يتحقق حال كل شخص ويعلم انه اهل الجنة او من اهل النار ولذلك قيل من مات قامت قيامته الحمد لله
الذي لبس الكبرياء بلا تجسيد والمرتدى بالجلال بلا تمثيل تشبيه الكبرياء والجلال اعنى العظمة والرفعة باللباس
والرداء والاحاطة والشمول مكنية وتعليق اللبس والارتداء بهما تخييلية ولما كان المتبادر من الكبير
والجليل في الاوهام ان يكون ذا جسد عظيم اشار الى ان وصفه بهما من غير تجسيد متخصص جسداني
وتمثيل مثال جسماني للتنبيه على ان المراد منهما هو العظمة والرفعة بحسب القدرة والرتبة والمستوى على
العرش بغير زوال لما كان المتبادر من الاستواء في افهام القاصرين هو الاستقرار اشار الى نفى ارادة
ذلك بسلب الانه الذي هو الزوال من حال الى حال والانتقال من وضع الى وضع لان كل مستقر على
شئ شانه جواز اتصافه بذلك للتنبيه على ان المراد به معنا اخر يجوز في حقه تعالى وهو الاستعلاء
الاستيلاء والغلبة واطلاقه على هذا المعنى ايضا شايع في العرف واللغة والمتعالى عن الخلق بالرفعة
والعلية والتنزه عن صفاتهم ولما كان الوهم يتسارع الى ان ما استعلى على الشئ كان فوقه
متباعد ومتراخ مسافة بينهما كالفلك التاسع والنسبة اليها اشار الى دفعه الى الارض ونحوها بما استوى التصاف
بلا تراخ مسافة لها بالنسبة اليها اشار الى دفع ذلك تاكيدا لرد الاحكام الوهمية بقوله بلا دونيا
منهم ولا ملامسة منه لهم لان علوه تعالى ليس علوا مكانيا بل علوا معنويا كما ذكرناه والتباعد والتماس
انما يكون في العلو المكاني فهذا تدريج للكلام الى غيرها يتنا ولها الوهم وليس له حد ينتهى الى
حده لان حد الشئ في اللغة منتهاه كحد الدار ونحوها وفي العرف ما يشرح حقيقة ذاته وما لم من
كمال صفاته وليس له تعالى شئ منهما اما الاول فلانه من لواحق الامتداد وليس له سبحانه طبيعة
امتدادية واما الثاني فلانه يتولف من كثرة معتبرة في الحدود وهو سبحانه منزه عن الكثرة

من جميع الوجوه وليس له مثل يعرف به ولا لتقدسه عن المماثل وفيه تنبيه له عن التشبيه والتنظير ولعل السر في ابدال الفاء هنا
دون السابق هو الاشعار بان المثل منفي عنه من الاطلاق دون الحدثان لتعدد المعنى تميزه عن غيره بوصفه بما يليق به وعدم
وصفه بما يليق بخلقه الا ان صوا نطلاق الحد على ذلك محل الكلام وذل من تجبر غيره وصغر من تكبر دونه غيره و
حلالا عن فاعل لجبر وتكبر غير الله تعالى على خلقه بشيء ما مثل النسب والحسب والجاه والمال وحسن الهيئة من الجمال
او لا يلتفت فهو ذليل صغير حقير عنده تعالى وعند الصالحين من عباده بل عند الفاسقين ايضا في الدنيا او الآخرة
لان العظمة والكبرياء من اخص صفاته تعالى ومن نازعه في صفاته فهو بزعمه شريك له ولا شيء اذل واصغر
ممن يدعي انه شريك البارى وتواضعت الاشياء لعظمته لان كل شيء من الموجودات وكل ذرة من الممكنات
متواضع لديه موضوع على بساط العجز والانقياد بين يديه وما ذلك الا لملاحظة عظمته المطلقة التي تحيرت
العقول عن الاحاطة بها ومن انكرها بقلبه ولسانه فهو متواضع سائر جوارحه وباطنه يتواضع بها عند نزول
المصائب وظهور الموت وقيام الساعة التي هي محل الذل له ولكن لا ينفعه ذلك وانقاد لسلطانه وعزته لان كل شيء
من المصنوعات وكل نوع من المخلوقات منقاد لقضائه وقدره وحكمه وتقديره مضطرا على نحو الجلوة والبقاء
والفناء وتدبيره فيجري على نحو الارادة من الذوات والصفات وما قدر له من المقدار والكيفيات وما ذلك
الا لملاحظة سلطانه وعزته وغلبته على جميع الاشياء كما قال سبحانه ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض
ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فقضيهن سبع سموات في يومين واوحى في كل سماء امرها وكلت
عن ادراكه طروف العيون الطروف الطموح بضم التاء والياء والفاء الخيل جمع طارف بمعنى طامح وفي القاموس طرفت
عينه اي طمحت يعني حسرت عن ادراكه العيون الطامحة المرتفعة الى الشيء ليراه كما هو وهنا احتمالات اخر الاول
ان يكون الطروف جمع الطرف بالتسكين وهو تحريك الجفن بالنظر كما في المغرب او هي العين كما في الصحاح والاضافة
ح بيانية نيه وبعد لان الطرف بمعنى العين لا يثنى ولا يجمع لانه في الاصل مصدر كما صرح به في الصحاح والثاني
ان يكون الطروف جمع الطرف بالكسر والتسكين وهو الكريم من الخيل ويراد به هنا الكريم مطلقا والمراد بالعيون
الكريمة العيون الصحيحة الكاملة في ادراكها الثالث ان يكون الطروف مصدرا بمعنى النظر يقال طرفت
عينه اذا نظرت وما ذكرناه اولا هو الاحسن والاتقن وفي بعض النسخ طروق العين من الطرق بالقاف
بمعنى الدق اي دق العيون ابواب مداركها حتى تدخل فيها وقصرت دون بلوغ صفته اوهام
الخلايق لما عرفت ان الوهم لا طريق له الى قدس الحق ويمكن ان يراد بالاوهام ما يتناول العقل ايضا
لعدم استغنائه في الادراك عن الاستعانة بالوهم غالبا ولان العقل في باب معرفة الحق مثل الوهم في
ان ما ادركه لا يوجد في عالم القدس الاول قبل كل شيء ولا قبل له والآخر بعد كل شيء ولا بعد له تقدس

شرح ذلك مفصلا الظاهر على كل شيء بالقهر له على الايجاد والافناء واجراء جميع ما اراد فكل شيء مسخر مغلوب
له عند حكمه وارادته عاجز مقهور تحت قهره وغلبته فليس ظهوره عليه بمعنى الركوب والتسنم لذاته كما مر و
والشاهد لجميع الاماكن بالعلم والاحاطة بلا انتقال اليها لان الانتقال لا يتصور الا من جسم منها وهذا قرينة
صرف شهوده بجميع الاماكن عن الحلول فيها الى ما ذكرنا ولاستحالة تلك بدون الانتقال الا بالجسم لاجسمية
ولا حاسة لانه ليس من الكيفيات الملموسة والمحسوسة هو الذي في السماء اله وفي الارض اله لاستحقاق
العبادة والالهية بالنسبة الى اهل السماء واهل الارض جميعا وقد مر شرحه مفصلا وهو الحكيم العليم لاتقان افعاله و
اثاره بحيث لا يجوز ان يقال لو فعل هذا الحال ما نقص ولو لم يفعل ذلك لكان احسن وتعلق علمه بجميع الاشياء بحيث
لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء ولا حبيس نملة في الصخرة الملساء اتقن ما اراد من خلقه من الاشباح
كلها من الاولى متعلقة باراد ومن الثانية بيان لما والمراد بالاشباح الاشخاص المتمايزة والصور المتباينة
كصورة الانسان وصورة الفيل وصورة البقة وصورة النملة وغيرها من الصور النوعية والصور الشخصية
والصور الجمادية والصور النباتية والصور الفلكية والصور العنصرية لا بمثال سبق اليه ان اريد بالمثال الصورة
العلمية والملك قد عليها شايع كان سبق بالباء الموحدة مبنيا للفاعل ضميرا عائدا الى الضمير المجرور الى الله سبحانه
اى خلق ما اراد لا بصورة علمية زائدة سبقت اليه لان ذاته بذاته علم بجميع الموجودات وان اريد به مثال الموجود
كما هو الظاهر كان سبق مبنيا للمفعول والضمير المستتر له تعالى والضمير المجرور للمثال والمقصود انه خلق ما اراد
لا بمثال سبقه تعالى غيره الى ايجاده وذلك المثال لا مبنيا للفاعل ومرجع الضمير مجازا له يعني خلق بلا مثال سبق الله
تعالى غيره الى ذلك المثال في ايجاد مثاله بناء على ان المثال قديم لا موجود له وعلى ان السبق ماضي ويحتمل ان يكون
المعنى على ما ملك وحرف الجر بعضها على بعض شايع ويحتمل ايضا ان يكون سبق بالياء المثناة من تحت
ويكون الضمير فيه ما عكس ما مر والمقصود في هذه الصورة انه خلق ما اراد بلا مثال سابق لاستحالة احتياجه
ونقصانه في العلم والقدرة والفعل وامتناع وجود خالق غيره ولا لغوب دخل عليه في خلق ما خلق لديه
اي عند الخلق والايجاد وعنده تعالى او مثال له وهو على الاول متعلق بدخل وعلى الثاني بخلق واللغوب
التعب وفيه تنزيه له تعالى عن الاحوال البشرية والعوارض البدنية واللواحق الحيوانية من الضعف
والتعب وكلال الاعضاء عند كثرة الاشتغال ابتدأ ما اراد ودوامه ما اراد على ما اراد من الثقلين
الجن والانس تأكيد لما مر ومبالغة في انه البديع المخترع للموجودات محددها وهي ما لها من المقادير
والاشكال والنهايات والاحوال والكمالات على وفق ارادته الكاملة وحكمته البالغة ليس له معين تام
ولا دافع ولا زاجر بخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى عما يشركون والفرق بين الابتداء

ولانا اخفى ذكرناه سابقا ليعرفوا بذلك ربوبيته لهم ما فيهم من التقديرات والتدبيرات ودقايق الصنع كما
لهم في معرفته ومعرفة ربوبيته ويكون فيه طاعته بالجاء القوة والقدرة عليها ويكون امام التمكين او من التمكن لجد
احدى التاويلين وطاعته على الاول مفعول والفاعل هو الله تعالى وعلى الثاني فاعل فحمد الجميع حامده وكلها على جميع نعمائه
فلها الحامد جمع المحمدة وهي ما يحمد به من صفات الكمال ونعوت الجلال وفيه تعميم الحمد على وجه الاجمال من جهة
المحمودية ومن جهة المحمود عليه وذلك يتصور على وجهين الاول ان يكون بان يحمد من الثاني بنحو من الحمد و
وثانيهما ان يكون بانه كل جزء من الثاني بجميع الاول من الاول ولا ريب في ان حمده تعالى بالحمد هذين الوجهين
على سبيل التفصيل متعذر لنا انما المقدور لنا هو حمده كذلك على سبيل الاجمال ثم انه يحتمل ان من حمد
كذلك كان له ثواب من حمد على سبيل التفصيل وبه يشعر ظاهر كلام بعض العامة وقال بعضهم انه يثاب باكثر
من ثواب من حمده على بعض نعمائه ولا يبعد ان يكون للثواب بكل فرد الى اصل الامداد ولكن ثوابه دون
ثواب من اتى به على التفصيل والا لم يكن للتفصيل فائدة ونستعين به لما تسكن امورنا اي المقاصد الطرف
التي توصلنا الى الامور المطلوبة عنا من المعارف والاحكام والاخلاق ونعوذ به من سيئات اعمالنا ونستغفره
من الذنوب التي سبقت منا في هذه الفقرات الثلث اشارة الى ما يجب على الانسان عند ارادته ليتم سلوكه وسيره
الى الله تعالى فانه يجب عليه اولا ان يعلم الطريق الموصل الى المطلوب وثانيا ان يجتنب ما يخرجه عن هذه الطريق
ويدخله في طريق الضلال وهو الاعمال السيئة وثالثا ان يرفع عنه الاغلال المانعة من السير وهو الذنوب
السابقة ولما كان تحصيل هذه الامور لا يمكن بدون الهداية من الله والاستعانة به طلب الهداية منه
اولا وعاذ من شرور نفسه وسيئات الاعمال التي من مقتضياتها ثانيا وطلب غفران الذنوب ورفع
الاغلال ثالثا والله ولي التوفيق ونشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله بعثه بالحق اي ارسله
بدين الحق الذي لا يعتريه الباطل بينا لا اشكال فيه اي على الله او على الحق الذي هو دينه وهاديا اليه فهدى بدلي
فهدانا الله بمحمد صلى الله عليه وآله او هدانا بمحمد بدين الحق من الضلالة والوجهان باتيان في قوله استنقذنا
به من الجهالة تذكر انه بعث في زمان شاع فيه الضلالة والجهالة ولم يكن فيه امام عدل يهتدى به ولا قانون حق
يقتدى به من يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما اي ظفر بالخير ظفرا عظيما لا يبلغ عقل البشر الى كنه
حقيقته وكمال وصفه ونال نيلا جزيلا وكون سيرته القصد وطريقته الرشد وقوله الفصل وامره العدل
وفعله الحق ونيته الصدق وكل من كان كذلك فله الاجر الجميل والثواب الجزيل ومن يعص الله ورسوله التوبة
وضع الظاهر موضع الضمير لظاهر المقام ومن يعصهما للدلالة على تعظيم الله سبحانه اذ الضمير يوهم
التعليل بهذه علة الذم منها فيما رواه مسلم من عدي بن حاتم ان رجلا خطب عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم

فقال

فقال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال رسول الله صلى الله عليه وآله بئس الخطيب انت قل
ومن يعص الله ورسوله فقد غوى فمن حضر انا مبينا ما يستحق عذابا اليما انما قال استحق عذابا ولم يقل
عذابا كما قال نالوا الطيفة لا يخفى على ذوي البصاير وينبغي ان يعلم ان فائدة القضية الاولى الحث في قوله من
من يطع الله الجذب الى اتباع دين الحق وسلوك الصراط المستقيم وفائدة القضية الثانية الحث في قوله ومن
يعص الله التبعيد على النظر في عواقب الامور انذارا للخائبين في ضلالاتهم بعد وضوح الحق فالجمع
بالبناء للمصدر الخالي المجهد المبالغة في الشيء والاقرار به والخضوع له قال في الفايق في تفسير قوله صلى الله
عليه وآله اتاكم اهل اليمن ارق قلوبا والين افئدة وانجع طاعة اي ابلغ طاعة من نجع الذبيحة اذا بالغ في ذبحها
وهو ان يقطع عظم رقبتها ويبلغ بالذبح النخاع بالباء العرق الذي في الصلب هذا اصله ثم كثر حتى استعمل
في كل مبالغة فقيل بخعت له نصحي وجهدي وطاعتي وقال ابن الاثير في الحديث اتاكم اهل اليمن ارق
قلوبا وانجع طاعة اي ابلغ وانصح في الطاعة من غيرهم كانهم بالغوا في بخع انفسهم اي قهرها واذلالها قال
الجوهري بخع نفسه بخعا اي قتلها غما ومنه قوله تعالى فلعلك باخع نفسك على آثارهم وبخع بالحق بخوعا
اقر به وخضع له وكذلك بخع بالكسر بخوعا وبخاعة بالحق عليكم اي بما يثبت عليكم ثبوتا لازما او بغير
لازم كالعقايد العقلية والاحكام الشرعية والاداب الخلقية من السمع والطاعة اي من سمعكم قول الله
وقول الرسول وقول اولي الامر وطاعتكم هذه الاقوال والاذعان به والاتباع له واخلاص النصيحة
اي تصفيتها من الغش وهي اسم من النصح وهو الخلوص وكل شيء خلص فقد نصح وهذه من الكلمات
الجامعة اذ يندرج فيها النصيحة لله والنصيحة لكتابه والنصيحة لرسوله والنصيحة للائمة عليهم السلام
والنصيحة لعامة المسلمين والاولى عبارة عن صحة الاعتقاد بوحدانيته واخلاص النية في عبادته و
والثانية عبارة عن التصديق بالكتاب والعمل بما فيه والثالثة عبارة عن التصديق برسالة الرسول
والانقياد له بما امر به وما نهى عنه والرابعة عبارة عن اطاعة الائمة في كل ما يقربون في الشرع وكل
ما يكرهون فيه وعدم التجنب عنه وقولهم وتخالفهم بوجه والخامسة عبارة عن ارشاد المسلمين الى مصالحهم
الدينية والاخروية ووضع الموازرة اي حمل بعضكم ثقل بعض بلا من ولا زجر والوزر الثقل و
الوزير الموازر كالوكيل المواكل لانه يحمل من الامير ثقله واعينوا على انفسكم تقريبا لها الى الكمال الانقياد
تبعيد لها عن مشتهياتها بلزوم الطريقة المستقيمة وهي الطريقة النبوية والقوانين الشرعية التي
يوجب التمسك بها استعداد النفس لقبول الالطاف الالهية والاسرار الربانية والانجذاب
عما يدعو اليه النفس الامارة من الشهوات الدنيوية والزهرات الدنية الفانية فانه لا يحصل هذا

الاستعداد لمكون الترقي الى اقصى ما هو المطلوب من الحقيقة الانسانية وهجر الامور المكروهة وهي التي نهى عنها الشارع
نهي تحريم او نهي تنزيه فان الاجتناب عن الامور التي نهيه ايضا معد للنفس في تحصيل كمالها الانها بتعاطوا الحق
بينكم اي تناولوه بان يلخذه بعضكم من بعض ليظهر ولا يضيع وفيه ترغيب لكل واحد في اعلان الحق وعدم الاستنكاف
عن اخذه ممن هو دونه في الفضل والكمال وتعاونوا به اي بالحق او بالتعاطي ومعنى التعاون يلخذ من الائمة
في معرفة الحق متجاوز او اعني لانه عليه السلم غنيه عليه السلم ومعدن اسرار فلا يحتاج الى التعاون بلحد من الامة في معرفة
الحق اصالة كونه شيق منكم وفيه ترغيب لهم على اخذ الحق منه عليه السلم حايقال للاوعن بها الشيء دونك وخذه على يد الظالم
السفيه اي خذوا لفقير الملهوف والمستغيث المظلوم على يد السفيه الظالم لنفسه ولغيره والسفيه هو الذي تحركه الهوى النفسانية
الى منتهياتها وميله القوى الشهوانية الى مقتضياتها وفي لفظ على اشعار بلزوم الاخذ ولو بلغ حد الضرب والجدال وغير ذلك من انواع
النقض والتشديد ومروا بالمعروف وانهوا عن المنكر باللسان واليد وان لم يكن ذلك فبالقلب بالتباغض والتباين وهذا اضعف
المراتب المعروف قيل هو اسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله والتقرب اليه والاحسان الى الناس وكل ما ندب اليه الشرع والمنكر بخلافه ويكون الامر
بالمندوبات والنهي عن المكروهات مستحبان ما لبا واعرفوا لذوي الفضل فضلهم امر بتقديم ذوي الفضل وبتوقيرهم والرجوع اليهم في
الاعمال والعقايد لان نظام الدين والدنيا ونظام الحقيقة الانسانية وكمالها انما يحصل بالفضل والعلم وتفاوت اقدار الرجال
انما هو بحسب تفاوت مراتبهم في الفضل والكمال عصمنا الله واياكم عن سبيل البطلان والفساد بالهدى الى سبيل الحق والرشاد هذا
شامل لمن تبعه من العباد الى يوم المعاد واياكم على التقوى وهي الحاصلة على التقوى يحذو في الفعل وفضل الخير والتقوى هي الاتيان
بالطاعات والاجتناب عن المنهيات تابعتوني فيما اسمعتم من مشاهدة ايات الوعيد وما صحت به الدنيا انصرام لذاتها
وانقطاع شهواتها وما كشف عنه غيرها من العقوبات النازلة على من خالف فيها امر واوقع عليها هم فحصر فيها قصده
فان من حبس قبله تلك المشاهد افاض الله تعالى عليه صورتها وهي مستلزمة للتقوى ومن ثم قيل المتقي هو الذي يجعل بينه وبين
عذاب الله وعقوباته العاجلة والاجلة وقاية من الطاعات وترك المنهيات واستغفر الله لي ولكم ختم بالاستغفار للتنبيه
على انه الاصل العظيم للسالك في دفع الموانع وقطع العلايق المانعة من السلوك على وجه الاكمال لان السالك وان اجتهد
في السير بالغ في التقوى فهو بعد في مقام التقصير ما نع عظيم والرافع له هو الاستغفار وايضا للسالك مقامات كثيرة
بعضها فوق بعض الى ان يبلغ اعلاها وهو مقام الفنا في الله ولا ريب في ان كل مقام سابق نقص بالنسبة الى مقام
اللاحق وكل مقام لاحق كمال بالنسبة الى المقام السابق ومن هنا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين فلا
ريب في ان السالك ما دام سالكا ولم ينته سلوكه الى ابعد المقامات وانتهى اليه ورجع الى ما دونه لاعانة سائر السالكين
فهو في مقام النقص والنقص تقصير والتقصير يوجب الاستغفار ومن هنا ظهر وجه الاستغفار للمعصوم لنفسه
والله ولي التوفيق باب النوادر محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن
علي بن النعمان

علي بن النعمان عن سيف بن عميرة عمن ذكره عن الحرث بن المغيرة النضري قال سال ابو عبد الله عليه السلم عن قول الله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه فقال ما يقولون فيه الغرض من هذا السؤال التعظيم وتنزيهه تعالى عما يقولون وتطهير
قلب المخاطب من ذلك ليستعد لقبول الحق لان التخلية مقدم على التحلية قلت يقولون يهلك كل شيء الا وجه الله
ارادوا به الوجه المعروف فلذلك نزهه عليه السلم عن ذلك فقال سبحان الله لقد قالوا قولا عظيما حيث شبهوه بخلقه وجعلوه
ذا وجه معروف انما عنى بذلك وجه الله الذي يؤتى منه اي يؤتى الله من ذلك الوجه وهو الرسول والاوصياء عليهم السلام
لانهم طرق الهية وانوار ربوبية بهم يتنور اذهان الخلايق لقبول فيض الحق ويستعد قلوبهم لسلوك سبيله
وقد روي عن ابي الحسن الرضا عليه السلم انه قال من وصف الله تعالى بوجه كالوجوه فقد كفر ولكن وجه الله تعالى
انبياؤه ورسله وحججه صلوات الله عليهم وهم الذين بهم يتوجه الى الله عز وجل والى دينه ومعرفته وقال الله تعالى
كل من عليها فان ويبقى وجه ربك وقال عز وجل كل شيء هالك الا وجهه واطلاق الوجه على هذا المعنى شايع
قال في المغرب فثم وجه الله اي جهته التي امر بها ورضيها وينبغي ان يعلم ان الحصر المستفاد من الكلام انما هو
بالنظر الى ما قالوه او بالنظر الى كون المراد بالوجه ما ذكره عليه السلم هو المقصود الاصلي من هذه الاية وتنزيلها
فلا ينافيه ان يكون للوجه تاويل اخر وهو الذي ذكره بعض المفسرين ومعناه ان كل شيء في مرتبة ذاته
هالك الا ذاته الحقة بذاته وقد اوضحنا ذلك سابقا عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن احمد بن
محمد بن ابي نصر عن صفوان بن الجمال عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قال من اتى الله
بما امر به من طاعة محمد صلى الله عليه وآله فهو الوجه الذي لا يهلك هذا القول تفسير للوجه وضمير هو يعود الى الموصول والمعنى
ان كل شيء هالك في الدنيا والاخرة الا من اطاع محمدا صلى الله عليه وآله ولا ريب في ان الائمة الطاهرين افضل واشرف من اطاعه
فهم المقصودون بهذا الوجه اولا وبالذات ثم يندرج فيه كل من تبعهم الى يوم القيمة والحمد لله رب العالمين
وكذلك قال من يطع الرسول فقد اطاع الله وفي بعض النسخ وكذلك باللام ويمكن ان يكون هذا الكلام استدلالا
على المطلوب بتقريره من اطاع الرسول فقد اطاع الله ومن اطاع الله فهو وجه الله الذي يؤتى منه ينتج من اطاع الرسول
فهو وجه الله محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن ابي سلام النخاس عن بعض اصحابنا
عن ابي جعفر عليه السلام قال نحن المثاني التي اعطاها الله نبينا محمدا صلى الله عليه وآله المثاني جمع مثنى او مثناة
من التثنية بمعنى التكرار وانما سموا مثاني لاقترانهم بالقران وفي كتاب التوحيد معناه نحن الذين
قرننا النبي صلى الله عليه وآله الى القران واوصى بالتمسك بالقران وبنا واخبر امته بانهما لا يفترقان حتى يردا عليه
الحوض انتهى ويبعد ان يراد بالمثاني القران ويكون حملها على نحن باعتبار انهم عليهم السلم مظاهر
القران والسنة او باعتبار ان القران صار مثاني كما باقترانه بهم لان كل ذلك خلاف المتبادر من الحمل

ونحن وجه الله اذ بهم يتوجه الخلايق الى المعارف الالهية والملة النبوية والكمالات النفسانية تتقلب في الارض بين اظهركم
بفتح الهمزة وضم الهاء جمع الظهر اى نتقلب بينكم لشيوع استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى اعنى الاقامة بين قوم مطلقا
او نتقلب بينكم في ايام معدودة لما نقل عن بعض اهل اللغة ان قولهم لقيته بين الظهرانين معناه في اليومين
او في الايام او نتقلب بين ظهوركم وخلفكم لا بين يديكم فيكون كناية عن اعراض الخلق عنهم وشكاية عن عدم
التفاتهم اليهم وجعلهم وراء ظهورهم ونحن عين الله في خلقه قال في النهاية عين الله اى خاصته من خواصه
وولي من اوليائه الخاص برخ في النهاية فالمعنى نحن خواصه واوليائه وحفظة دينه فيما بين خلقه لئلا يكون
لهم على الله حجة ويده اى نعمته المبسوطة بالرحمة على عباده في الدنيا والاخرة فاليد مجاز عن النعمة من باب
اطلاق اسم السبب على المسبب لتعلقه بقضاء الحاجة وكون اليد مبدأ النعمة ظاهر والبسط بمعنى النشر وان
كان حقيقة في الاجسام الا انه من الاستعارات التابعة التي قاربت الحقيقة عرفنا من عرفنا وجهلنا من جهلنا
اى عرفنا في الدنيا والاخرة من عرفنا واعتقد بحقيقة ولايتنا وامامتنا وانكرنا من انكرنا ولم يعتقد بها والية قال
امير المؤمنين عليه السلام نحن الائمة قوام الله على خلقه وعرفاؤه على عباده لا يدخل الجنة الا من عرفهم وعرفوه
ولا يدخل النار الا من انكرهم وانكروه وامامة المتقين يحتمل رفع الامامة وهو مصدر امّ القوم امامة
على الابتداء بحذف الخبر اى ولنا امامة المتقين ويحتمل نصبها بالعطف على ضمير المتكلم في جهلنا والاضافة بتقدير اللام اى جهلنا
من جهل امامة المتقين التي جعلها الله تعالى لنا فيهم وفي كتاب التوحيد فامامة اليقين الامام بالفتح نقيض الخلف والحين
ما يلي الامن والفاء للتعقيب وفي الاتيان بالفاء دون ثم اشعار بقرب ذلك والمراد باليقين اما الموت واما العلم القطعي
الذي يحصل لهم في النشأة الاخرة وعند الموت بحقية امامة الائمة عليهم السلام وبنيه بتهديد ووعيد لهم واخبار بالحيهم
في ذلك الوقت من الحسرة والندامة الحسين بن محمد الاشعري ومحمد بن يحيى جميعا عن احمد بن اسحق عن سعدان
بن مسلم عن معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها قال نحن والله الاسماء الحسنى
التي لا يقبل الله من العباد عملا الا بمعرفتنا يحتمل ان يراد بالاسماء الحسنى اسماؤهم عليهم السلام وانما نسبها الله تعالى اليه لانه
سماهم بها قبل خلقهم كما دل عليه بعض الروايات ويحتمل ان يراد بها ذواتهم لان الاسم في اللغة العلامة وذواتهم القدسية
علامات ظاهرة لوجود ذاته وصفاته وصفاتهم النورية بينات واضحة لتمام افعاله وكمالاته وانما وصفهم
بالحسنى مع ان غيرهم من الموجودات ايضا علامات وبينات لما يختص بهم من الفضل والكمال وعلو منهم من الشرف
والجلال ما لا يقدر على وصفه لسان العقول ولا يبلغ الى كنهه انظار الفحول فهم مظاهر الحق واسمائه الحسنى
وآياته الكبرى ولذلك امر سبحانه عباده ان يدعوه ويعبدوه بالتوسل بهم والتمسك بذيلهم ليخرجوا بارشادهم
عن تيه الضلالة والفساد ويسلكوا بهدايتهم سبيل الحق والرشاد محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل

عن الحسين

عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح عن الحسن بن سعيد عن الهيثم بن عبد الله عن مروان بن صباح قال قال
ابو عبد الله عليه السلام ان الله خلقنا فاحسن خلقنا بفتح الخاء وضمها والاول انسب لقطان الثاني احسن معنى وصورنا
فاحسن صورنا اى صورنا الظاهرة والباطنة التي هي الانسان في الحقيقة والمراد باحسانها خلقها وتصويرها على
وجه الكمال من الاحكام والاتقان والتزيين بالكمالات الصورية والمعنوية والتحلية بالاخلاق والصفات
وجعلنا عينه في عباده اى ديدبانه فيما بين عباده ينظر اليهم في حركاتهم وسكناتهم واعمالهم ع ليشهد لهم وعليهم يوم القيمة
ولسانه الناطق في خلقه لانهم ينطقون بمراد الله تعالى من اسراره واحكامه وشرايعه محكمه ومتشابهه ومجمله
ومأوّله وغير ذلك مما له مدخل في نظام الخلق وكمالهم في الدارين ولفظ اللسان استعارة ويده المبسوطة على عباده
بالرأفة والرحمة قد مر تفسيره وسيجيء الآن وجه آخر وهو ان هذا الكلام على سبيل الاستعارة التمثيلية لتشبيه
رأفتهم ورحمتهم بعباد الله برحمة الرحماء بالايتام وامرار ايديهم على رؤسهم فان عباد الله في حضور الدار
بمنزلة الايتام كما دل عليه بعض الروايات وهم عليهم السلام ارحم بهم من الاب الرحيم ووجهه الذي يؤتى منه
لانهم واقفون على سواء سبيل الحق ومعالم الاقدام فوجب على السالك اقتفاء آثارهم والرجوع الى
اقوالهم لينتهي سيره الى الله وبابه الذي يدل عليه المراد بالباب باب علمه الذي يدل سبحانه فان العلم هو
الدليل على الله وعلى الخشية منه والانقياد له كما قال سبحانه انما يخشى الله من عباده العلماء وفيه اشارة الى
قوله صلى الله عليه وآله انا مدينة العلم وعلي بابها والمراد به باب صنعته ولفظ الباب على التقديرين
مستعار ووجه المشابهة ان من اراد ان يكتسب علما ويدخل الجنة وجب ان يأتيهم كما ان من اراد
ان يدخل بيتا وجب ان يأتي بابها وخزانه في سمائه وارضه اى جعلنا فيما بين اهل سمائه واهل ارضه
خزان علمه واسرار غيبه المشار اليها بقوله عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول
او خزان جنته على معنى ان من جاء يوم القيمة بولايتنا دخل الجنة والا فلا او خزان امره على الاطلاق
ولفظ الخزان على التقادير استعارة ووجه المشابهة تصرفهم بمنع العلم واعطائه ومنع الجنة واعطائها
او بمنع نزول المنافع من السماء وخروج الكائنات من الارض والاذن بها منه كما ان شأن الخازن
للشيء كذلك بنا اثمرت الاشجار اى بوجودنا وبركتنا او بامرنا صارت الاشجار مثمرة اما الاول
فلان وجودهم سبب لبقاء نظام العالم فلو لم يكن وجودهم لم يكن عالم ولا انتظام ولا اشجار ولا ثمار واما
اما الثاني فلانهم المدبرون في هذا العالم باذن ربهم وباينعت الثمار وجرت الانهار ينع الثمر بتقديم الياء
على النون وأينع اذا ادرك ونضج واليَنيع والأينع مثل النضيج والناضج لفظا ومعنى وبنا ينزل غيث
السماء وينبت عشب الارض في بعض النسخ ينبت على صيغة المضارع والعشب بضم العين وسكون الشين المعجمة

الحلو الرطب ولايقال له حنيئ حتى يهيج وبعبادتنا عبد الله اصل العبادة الخضوع والذل والطاعة والانقياد ولاريب فى ان
العبادة لهم هى العبادة لله تعالى ولذلك قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم وقال من
اطاع الرسول فقد اطاع الله فطاعتهم طاعة الله تعالى وطاعته طاعتهم فمن اطاعهم وظن انه اطاع الله فهو من الاخسرين
اعمالا الذين ضل سعيهم فى الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا وقوله لولانا ما عبد الله اصلا ولان وجودهم سبب
لوجود عالم الامر وعالم الخلق يعنى عالم الروحانيات وعالم الجسمانيات فلولاهم لم يكن وجود فى عالم الامكان فلم يكن
عابد لله اصلا او المراد ما عبد الله فى هذه الامة لان العبادة لا يمكن الا باتباع الشريعة والالتزام لاحكامها ولم يمكن
ذلك الا بمعرفتها ومعرفة كيفية العمل بها ولم يمكن ذلك الا بنبيا صاحب الشريعة والقائم بها وارشاده وتعليمه ولا
يمكن ذلك الا بمعرفة الامام وحقيقة امامته والتصديق بولايته ليقتدى به لان علمهم بالشرايع على افضل
المراتب واكملها محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن اسمعيل بن بزيع عن عمه حمزة بن بزيع عن ابى عبد الله ع
فى قوله تعالى فلما اسفونا اى اغضبونا واحزنونا حزنا شديدا يقال اسفه اى اغضبه واسف اى غضب والاسف اشد الحزن
انتقمنا منهم باهلاكهم واستيصالهم فقال ان الله تعالى لا ياسف كاسفنا لان الاسف من تغير المزاج وثوران القوة
الغضبية وانفعال النفس من المكاره الواردة عليها وكل ذلك على الله محال ولكنه خلق اولياء لنفسه يحبهم ويحبونه
ويذكرونه فى جميع الحالات ولا يغفلون عنه فى وقت من الاوقات ياسفون ويرضون اى يغضبون على من
خالف حبيبهم ويحزنون بارتكاب الحزن ويرضون عمن اطاعه وتبع مرضاته وهم مخلوقون مربوبون خلقهم الله
على احسن الصور والهيئات وهداهم الى ما فيه لهم من الحالات والكمالات فجعل رضاهم رضا نفسه وسخطهم سخط
نفسه لكمال القرب والاتصال بينه وبينهم حتى يظن الجهلة والغلاة انهم هو وليس كذلك لوجوب المغايرة
بين الخالق والمخلوق والرب والمربوب لانه جعلهم الدعاة اليه والادلاء عليه يدعون عباد الله بعد
خوضهم فى بحار الفتن والافات وتوغلهم فيما اكتسبوه من الاثام والسيئات الى الاقرار بوجوبه ووحدانيته
فى الالهية وتفرده فى الربوبية وتوحده باستحقاق الطاعة والعبادة ويدلونهم على ذلك بانجح البيان
والدلايل القاطعة والبراهين الواضحة فلذلك صاروا كذلك اى فلذلك المذكور من كونهم اولياء الله
والدعاة اليه والادلاء عليه صاروا بحيث يكون رضاهم رضاه وسخطهم سخطه حتى نسب سبحانه اسفهم بقوله
فلما اسفونا الى ذاته المقدسة عن الاتصاف به وليس ان ذلك اى ليس المقصود ان الاسف يصل الى الله
تعالى كما يصل الى خلقه لكن هذا معنى ما ستعرفه ولكن هذا الى نسبة اسف الاولياء الى نفسه فى هذه الاية معنى
ما قال من ذلك اى نظير ما قال من ذلك القبيل وقد قال من اهان لى وليا اى من استحقره واستخف بعزه
اذله فقد بارزنى بالمحاربة ودعانى اليها مبارزة الرجل لظهوره من الصف طلبا للقتال فقد نسب سبحانه

المحاربة

المحاربة التى من شانها ان تكون وصفا للولى لتعلق الاهانة به الى نفسه المقدسة تعظيما للولى وتقوية للحق كان محاربته
محاربة ذاته المقدسة وقال ومن يطع الرسول فقد اطاع الله وقال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله
فوق ايديهم جعل الله سبحانه اطاعة الرسول ومبايعته وبيده مثل هذا وشبهه على ما ذكرت لك من انه تعالى جعل ما
للاولياء عليهم لذاته المقدسة وعليها فهذا شايع بين المحب والمحبوب اذا كانت المحبة فى غاية الكمال وهكذا
الرضا والغضب وغيرهما من الاشياء مما يشاكل ذلك فى كونه وصفا له تعالى مجازا باعتبار انه وصف لوليه حقيقة
ولما اشار الى ان نسبة الاسف اليه تعالى مثل نسبة الطاعة ونظايرها فى الايات المذكورة اليه وبذلك لا يثبت
امتناع اتصافه بالاسف اشار الى البرهان عليه تحقيقا لقوله وليس ان ذلك يصل الى الله تعالى كما يصل الى خلقه
بقوله ولو كان يصل الى الله الاسف والضجر الضجر حركة القلق من الغم وهو الذى خلقهما واشباههما الواو الاولى
للحال والثانية للعطف على الاسف او على مفعول خلقهما والمراد باشباههما نظايرهما التى نسبت اليه سبحانه
لجاز لقايل هذا اى هذا القول وهو ان الاسف والضجر يصل الى الله تعالى ان يقول ان الخالق للاشياء الواجب
لذاته يبيد اى يهلك وينقطع وجوده يوما ما وفى وقت من الاوقات لانه اذا دخله الغضب والضجر دخله
التغير لان الغضب هو ثوران القوة والتغير على الغير بقصد الانتقام والتشفى والضجر اضطراب النفس وتغيرها
خوفا من فوات المقصود ولحوق الضرر واذا دخل عليه التغير لم يؤمن عليه الابادة اى اهلاك التغير اما لان
التغير المفرط كثيرا ما يهلك صاحبه دفعة وقد يورث امراضا تنجر مهلكة ولو بعد حين وفناء الواجب بالذات
وابادته ممتنع ثم لم يعرف المكون من المكون ولا القادر من المقدور ولا الخالق من المخلوق لوقوع التناسب
بينهما باعتبار اتصاف كل منهما بصفات الاخر واشتراكهما فى معنى الامكان والحدوث لان كل متغير ممكن حادث
والظاهر ان هذا دليل اخر على المطلوب تعالى الله عن هذا القول المستلزم لتجويز الفناء على الخالق وعدم الفرق
بينه وبين المخلوق علوا كبيرا اى وصف العلو بالكبير اشعار بانه لا يبلغ احد الى كنه علوه تعالى بل هو الخالق
للاشياء الجليلة فى سلسلة نظام الوجود لا لحاجة الى شئ منها لانه الغنى المطلق ولان الاحتياج نقص والنقص
من لواحق الامكان فاذا كان لا لحاجة استحال الحد والكيف فيه يعنى استحال تحديده وتقييده بانه شئ فيه صفات
معلومة وكيفيات مخلوقة مثل الغضب والضجر وامثال ذلك ولو لا ذلك لزم احتياجه فى تكملها الى تلك الصفات
والكيفيات فهذه فافهم ان شاء الله تعالى ما اشرنا اليه واوضحنا لك والله ولى التوفيق عدة من اصحابنا عن احمد
بن محمد عن ابن ابى نصر عن محمد بن حمران عن اسود بن سعيد قال كنت عند ابى جعفر عليه السلم
فانشا يقول ابتداء منه من غير ان اسأله نحن حجة الله على عباده اى ادلته وعلاماته التى بها يهتدون
اليه سبحانه اذ بنا يبصر قول وعده ووعيده وصراطه وغايته ووجودهم وبنا احتج الله تعالى عليهم يوم القيمة

لئلا يقولوا انا كنا عن هذا غافلين ونحن باب الله اى باب علمه وتوحيده واحكامه واسراره وجميع ما كان جاء
به الرسول صلى الله عليه وآله وذلك ظاهر اذ كل واحد لم يسمع ذلك منه صلى الله عليه وآله لا يجوز له التكلم فيه برأيه على تقدير تعلمه
فوجب ان يعلمه من يقوم مقامه بامره وامر ربه وهم الائمة عليهم السلام فهم ايضا باب هذه المعارف ولا يدخل
بيت المعرفة الا بهذا الباب ونحن لسان الله هذا واضح لانهم يفصحون اوامره ونواهيه ويظهرون مراده منهما
وينطقون بالمصالح العالية والحكم البالغة ونحن وجه الله اذ بهم يتوجه الخلايق الى مقاصدهم ومراشدهم التى
تنجيهم من الظلمات البشرية وتوصلهم الى المقام القرب منه تعالى ونحن عين الله لانهم الناظرون الى المصالح الكلية
والجزئية والمعاهدون لاذهان الخلق فيما يصلح لها من العقايد الدينية والمرشدون لنفوسهم الى الاخلاق
والقوانين الشرعية ونحن ولاة امر الله فى عباده لان ولاية امور المسلمين وامارة المومنين وخلافة
الرسول الامين ثابتة لهم لخصايص موجودة فيهم وهى الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فهم الناصرون
لله والقائمون بامره والذابون عن دينه محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن احمد بن محمد بن ابى نصر عن حسان الجمال قال حدثنى هاشم بن
ابى عمار الجنبى ضبطه بعض اصحاب بفتح الجيم وسكون النون قبل الباء الموحدة والجنبى بن اليمن ينسب اليه حصين بن جندب الجنبى
وابو عمار الجنبى وهاشم بن ابى عمار هذا من اصحاب امير المومنين عليه السلام وهو غير هاشم بن عتبة بن ابى وقاص المرقال وضبطه بعضهم
بكسر الجيم وسكون الياء المثناة من تحت قبل الباء الموحدة منسوب الى جيب وهو حصن قريب من القدس قال سمعت امير المومنين عليه السلام
يقول انا عين الله وانا يد الله اى قدرته او نعمته وانا جنب الله الجنب فى اللغة الامير وهو عليه السلام امين من عند الله تعالى على
خلقه والخلق مامورون باتباعه فى جميع الامور لانه سبب لمن اهتدى به فى الوصول اليه سبحانه ويحتمل ان يكون المراد انه
جنب رحمة الله والرجاء به فمن رجا بالله واراد رحمته وتوسل به عليه السلام قضى رجاءه واوصله الى رحمته الله ومن تبرأ عنه
ابعد عن رحمته وانا باب الله اى باب حكمته التى تبتنى عليها العقايد والاعمال والاخلاق والسياسات ونظام الدين
والدنيا احمد بن محمد عن محمد بن الحسين عن محمد بن اسمعيل بن بزيع عن عمه حمزة بن بزيع عن على بن سويد عن ابى
الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام فى قول الله تعالى يا حسرتى ابتلى فهذا اوان ابتلاك ونزعك على ما فرطت اى قصرت
فى جنب الله قال جنب امير المومنين عليه السلام وكذلك ما كان بعده من الاوصياء بالمكان الرفيع الى ان ينتهى الامر الى الاخر منهم وهو
المهدى المنتظر صلوات الله وسلامه عليه وعلى آبائه الطاهرين والمراد بالمكان الرفيع كونهم جنب الله وامرهم بالاستحقاق
وعلو شرفهم وسمو شأنهم وصفاء جوهرهم بانوار الاسرار الالهية حتى انهم يرون بابصار بصايرهم ما لا يراه الناس
ويسمعون باذان ضمايرهم ما لا يسمعه الناس اذ هم يرون على لطايف غيبية وشواهد عينية وفوايد ذهنية لم يتعلق
غيرهم لتعلق نفوسهم بالهيات البدنية وانقياسها الى العلايق الدنيوية فصار هولاء القاصرون مامورين باتباع
هولاء الكاملين الذين طهرهم الله من دون تلك الهيات ونجاهم من تلك التعلقات حتى صارت نفوسهم كمرآة

مجلوة حوذى بها شرايط الحقايق الالهية فتجلت وانتقشت فيها فشاهدوا وابصروا باليقين سبيل النجاة والمرغبات وسبيل الهلاك
والخسران وبينهما فسلكوا على بصيرة وهدوا الناس على يقين فمن تبعهم فله الشرف والكرامة ومن تخلف عنهم فله الحسرة والندامة
الحسين بن محمد عن معلى بن محمد بن جمهور عن على بن الصلت عن الحكم واسمعيل ابنى حبيب عن بريد العجلى قال سمعت ابا جعفر عليه السلام
يقول بنا عبد الله وبنا عرف الله وبنا وحد الله توضيح ذلك ان الله تعالى كان ولم يكن معه شئ ثم خلق محمدا واوصياءه
الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين وهم كانوا ارواحا نورانية فى ظلة خضراء يسبحونه ويقدسونه ويهللونه و
يحمدونه ثم خلق ما شاء كيف شاء من الملائكة وغيرهم وفوض تعليمهم المعرفة والتوحيد والعبادة الى محمد
وآله الطاهرين فهم معلمو الملائكة ومن دونهم فى ذلك الوقت وهم ايضا اول القايلين ببلى عند اخذ الميثاق بالست
بربكم ثم باقرارهم وتعليمهم اقر من اقر وهم ايضا اول العارفين واول العابدين واول الموحدين بعد ظهورهم
فى عالم الامكان وتعلق ارواحهم المطهرة بابدانهم المقدسة اذ كان الناس كلهم عند ذلك جهالا سالكين لسبيل
الضلالة والغواية ثم بنور هدايتهم وحد الله وعرف وعبد من اخذته يد العناية الازلية ومحمد تجلت ابديتان
ونقيسا لما ان سلوك سبيل الله تعالى لا يمكن الا بالتوسل بمحمد صلى الله عليه وآله لانه حجاب الله المرشد الى كيفية سلوك طريق
الموصل اليه والمبين لمراحله ومنازله وما لابد منه للسالكين فيه من العلم والعمل ثم لا يمكن التوسل بذلك الحجاب الا بالتوسل باوليائه
الطاهرين واوصيائه المعصومين لانهم ورثة لعلمه وسالكون مسالكه بتعليمه والمنزهون عن الجور والطغيان والمتصفون
بالعدل والعرفان بعض اصحابنا عن محمد بن عبد الرحمن عن عبد الوهاب بن بشر عن موسى بن قادم عن سليمان عن زرارة عن ابى جعفر
قال سألته عن قول الله تعالى وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون لرجوع جزاء الظلم ووباله اليهم فالظلم حقيقة اذ الحق ظلما وقهرا حقيقة
الظلم وضع الشئ فى غير موضعه فقال ان الله اعظم واعز واجل وامنع من ان يظلم لبراءة ساحته عن الانفعال والتغير والعجز واذا كان
كذلك فلا فائدة فى نفى المظلومية عنه فلابد من صرف نفيها الى ما هو قابل لها واليه اشار بقوله ولكنه خلطنا بنفسه فقال خلطت
الشئ بغيره خلطا فاختلط بانضمام بعضه الى بعض يعنى ضمنا الى نفسه المقدسة وشاركنا فجعل ظلمنا ظلمه اى فجعل الظلم
الواقع علينا منسوبا الى نفسه وواقعا على ذاته مجازا للحاصل سفلا منسوبا الى ذاته تعالى نفاه منا تسهيلا للامر علينا وتسلية
لنا وولايتنا ولايته الولاية بالفتح الحكومة والتصرف فى امور الخلق يعنى كذلك جعل ولايتنا على المومنين وتولينا الامور هم
علينا وحكومتنا لهم ولايته وحكومته لنفسه حيث يقول انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا يعنى الائمة منا يعنى ان الذين آمنوا
الائمة من اهل البيت عليهم السلام وهذا التفسير كاف فى العلم بان المراد ما ذكر لانه عليه السلام اعلم بما هو المقصود من كلام الله تعالى ولكن لا باس
ان نشير الى توضيح ذلك فنقول ان العلامة قال فى كشف الحق اجمعوا على ان هذه الاية نزلت فى على عليه السلام وهو مذكور فى الصحاح
الستة لما تصدق بخاتمه على المسكين من الصحابة وقال بعض اصحابنا الجمع للتعظيم على انه وقعت هذه الكرامة
عن باقى الائمة عليهم السلام ونقول ثانيا ان الولى هنا بمعنى الاولى بالتصرف والامام دون الناصر والمحب لان حصر النصرة

والمحبة في المؤمن المعطي للزكوة في حال الركوع غير مستقيم لتحققهما في المؤمن مطلقا واذا كان الولي بالمعنى المذكور كانت نسبة
الولاية التي تقصر من باب نسبة ما للاولياء الى الله قال بعض المخالفين الولي في هذه الاية بمعنى الناصر والمحب دون الاولى بالتصرف الذي
هو الامام والالتفات مناسبة هذه الاية لما قبلها وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض
فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار والاحباب لا بمعنى الاحقين بالتصرف ولما بعدها وهو قوله تعالى ومن يتول الله ورسوله
والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى النصرة والمحبة دون الاولى بالتصرف فوجب ان يحمل
الولي فيما بينهما على الناصر والمحب ليلتئم اجزاء الكلام الجواب عنه اما اولا فبان حمل الولي على ذلك يوجب فساد الحصر
واما ثانيا فبان فوات المناسبة ممنوع لان الولاية بمعنى الاولوية في التصرف شاملة للولاية بمعنى النصرة والمحبة فالمناسبة
حاصلة واما ثالثا فبان العطف دل على التشريك في اختصاص الولاية ولا خفاء في ان نصرة الرسول للمؤمنين نصرة
مخصوصة مشتملة على التصرف في امرهم على ما ينبغي فكذلك نصرة الذين امنوا واما رابعا فلان التولي
فيما بعد هذه الاية بمعنى النصرة والمحبة بل بمعنى الاحق بالتصرف فان باب التفعل يجيء كثيرا لاتخاذ الفاعل اصل الفعل
فالمعنى من اتخذ الله ورسوله والذين امنوا وهم الائمة اولياء بمعنى الاحقين بالتصرف واما خامسا فلان وجوب
التوافق بين الايات ممنوع فقوله يجب غير ثابت وعلى تقدير التسليم فالتوافق انما يجب اذا لم يمنع مانع
وقد عرفت وجود المانع ههنا ولما تعرض شارح المقاصد على الامامية بان الحصر يجب ان يكون فيما فيه نزاع
وتردد ولا خفاء في ان النزاع في الامامة لم يكن عند نزول الاية ولم يكن في ذلك الزمان امام حتى يكون نفيا
للتردد الجواب عنه اما اولا فبان نفي التردد انما يعتبر في القصر الاضافي كما صرح به في شرح التلخيص وهذا القصر
قصر الصفة على الموصوف قصرا حقيقيا لا اضافيا واما ثانيا فبانه تعالى عالم بجميع الاشياء فلما علم اعتقادهم امامة
الغير في الاستقبال انزل هذه الاية لدفع الاعتقاد ورد لهم عن خطائهم واما ثالثا فبانه يجوز ان يكون الحصر
لدفع التردد الواقع من بعضهم عند نزول الاية بين انحصار الولاية في الله ورسوله ابدا واشتراكها بينهما وبين
غيرهما على ان يكون القصر لتعيين الاشتراك ثم قال هذا كلام زرارة ثم نعيده قال عليه السلام في موضع اخر غير
هذا الموضع في سياق بعض حديثه اولياءه وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون ثم ذكر مثله وهو انه تعالى
اعظم واعز الى قوله فجعل ظلمنا ظلمه على الظاهر الى قوله يعني الائمة منا على الاحتمال والحاصل ان زرارة
روى عنه عليه السلام تفسير هذه الاية بما مر في موضعين والله اعلم باب البداء

البداء
بالفتح والمد في اللغة ظهور الشيء بعد الخفاء وحصول العلم به بعد الجهل واتفقت الامة على امتناع ذلك على الله
سبحانه الا من لا يعتد به ومن افترى ذلك على الامامية فقد افترى كذبا عظيما والامامية منه براء
وفي العرف على ما استفدت من كلام العلماء وائمة الحديث يطلق على معان اولها صحيح في حقه تعالى منها

ابدا

ابداء شيء واحداثه والحكم بوجوده بتقدير حادث وتعلق ارادة حادثة بحسب الشروط والمصالح ومن هذا القبيل ايجاد
الحوادث اليومية ويقرب منه قول ابن الاثير في الحديث الاقرع والابرص والاعمى بدا لله عز وجل ان يبتليهم اي قضى
بذلك هو المعنى البداء هنا لان القضاء سابق والبداء استصواب شيء علم بعد ان لم يعلم وذلك على الله عز وجل
محال غير جائز ولعله اراد بالقضاء والحكم بالوجود واراد بكونه سابقا ان العلم به سابق كما يرشد اليه ظاهر
التعليل المذكور بعده فلا يرد عليه ما اورده بعض الاصحاب من ان هذا القول ركيك جدا لان القضاء الاول
السابق متعلق بكل شيء وليس البداء في كل شيء بل فيما يحدث اتيانا ويتجدد كونه مما ترجح احد طرفيه المتقابلين
والحكم بوجوده بعد تعلق الارادة بهما تعلقا غير حتمي لرجحان مصلحته وشروطه على مصلحة الاخر وشروطه
ومن هذا القبيل اجابة الداعي وتحقيق مطالبه وطول العمر بصلة الرحم وارادة ابقاء قوم بعد ارادة اهلاكهم
وقد قال مولانا ابو الحسن الرضا عليه السلام لسليمان المروزي وهو كان منكر البداء وطلب منه عليه السلام ما يدل
عليه من القران قوله تعالى لنبيه صلى الله عليه واله فتول عنهم فما انت بملوم ثم بدا لله تعالى فقال وذكر فان الذكرى
تنفع المؤمنين يريد عليه السلام انه تعالى اراد اهلاكهم لعلمه بانهم لا يؤمنون واراد ابقاءهم لعلمه بانه يخرج من اصلابهم
المؤمنون فرجح بقاءهم وحكم بتحقيقه لمعنى الايمان ومنها محو ما ثبت وجوده في وقت محدود بشروط معلومة
ومصلحة مخصوصة وقطع استمراره بعد انقضاء ذلك الوقت والشروط والمصالح سواء ثبت بدله لتحقق
الشروط والمصالح في اثباته اولا ومن هذا القبيل الاحياء والاماتة والقبض والبسط في الامر التكويني
ونسخ الاحكام بلا بدل ومعنى في الامر التكليفي والنسخ ايضا داخل في البداء كما صرح به الصدوق في كتاب التوحيد
والاعتقادات ومن اصحابنا من خص البداء بالامر التكويني واخرج النسخ عنه وليس لهذا التخصيص وجه
يعتد به وانما سميت هذه المعاني بداء لانها مستلزمة لظهور شيء على الخلق بعد ما كان مخفيا عنهم ومن
ثم عرف البداء بعض القوم بانه ما يصدر عنه تعالى لم يعلم احد من خلقه قبل صدوره عنه انه يصدر عنه
واليهود انكروا البداء وقالوا يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا وهم يعنون بذلك انه تعالى
فرغ من الامر فليس يحدث شيئا وينقل عنهم ايضا انه تعالى لا يقضي يوم السبت شيئا ويقرب منه قول النظام
من المعتزلة ان الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الان معادن ونباتا وحيوانا وانسانا
ولم يتقدم خلق ادم على خلق اولاده والتقدم والتاخر انما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها
وكانه اخذ ذلك من الكمون والظهور من مذهب الفلاسفة ونقل صاحب الكشاف عن الحسين بن الفضل
ما يميل الى هذا المذهب وهو ان عبد الله بن طاهر دعا الحسين بن الفضل وذكر من ايات اشكلت عليه قوله عز من
قائل كل يوم هو في شان وقد صح ان القلم جف بما هو كائن الى يوم القيامة فقال الحسين اما قوله كل يوم

هو في شأن فانهم يقولون يبدو لنا وهذه المذاهب عندنا باطلة لانه تعالى يحدث ما يشاء اي في وقت
يشاء على وفق الحكمة والمصلحة كما دلت عليه روايات هذا الباب ودل عليه ايضا ما مر من قول امير المؤمنين عليه السلام
الحمد لله الذي لا يموت ولا ينقضي عجائبه لانه كل يوم في شأن من احداث بديع لم يكن فانه صريح في انه تعالى
يحدث في كل وقت ما اراد احداثه من الاشخاص والاحوال وانما الحصر كما السابق منهم ان ابتدائها واحداثها
بناء على ما صح من جفاف القلم وانت تعلم انه لا منافاة بينهما فان جفاف القلم دل على ان كل ما هو كائن الى يوم القيمة
فهو مكتوب من اللوح المحفوظ او في لوح التقدير ومعلوم له تعالى شأنه بحيث لا يتغير ولا يتبدل ومن المكتوب
والمعلوم له تعالى انه يقدر كذا في وقت كذا ويبتدي بالجادة واحداثه على وفق الحكمة والمصلحة فالابتداء و
والاحداث الذي هو البداء المراد هنا ايضا من المكتوبات فليتامل محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن
عيسى عن الحجال عن ابي اسحق ثعلبة هو ثعلبة بن ميمون وكنيته ابو اسحق فما وقع في بعض النسخ من ابي اسحق
عن ثعلبة فهو سهو من الناسخ عن زرارة بن اعين عن احدهما عليهما السلم قال ما عبد الله بشيء مثل البداء اي
مثل القول بالبداء والتصديق بثبوته له تعالى لان فيه اذعانا بانه تعالى قادر على الحوادث اليومية واعترافا بانه
مختار يفعل بارادته ما يشاء ويتصرف في ملكه كيف يشاء ولا يبلغ شيء من العبادة هذه المرتبة لان العبادة انما
هي عبادة وكمال العبودية معرفته بما ينبغي له ومن انكر البداء له تعالى فقد نسب العجز اليه واخرجه عن سلطانه وعبد
لها اخر دونه كاليهود وقال الفاضل الامين الاسترابادي القول بالبداء رد على اليهود حيث زعموا
انه تعالى فرغ من الامر لانه عالم في الازل بمقتضيات الاشياء فقدر كل شيء على وفق علمه ومخلص الرد انه يجدد
له تعالى تقديرات وارادات حادثة كل يوم بحسب المصالح المنظورة له تعالى وفي رواية ابن ابي عمير عن هشام بن سالم
عن ابي عبد الله ع ما عظم الله بمثل البداء اي ما عظم الله تعالى بشيء من اوصافه ومحامده يكون مثل البداء لان
تعظيمه تعالى ووصفه بالبداء الذي هو فعل من افعاله مستلزم لتعظيمه ووصفه بجميع الصفات الكمالية
مثل العلم والقدرة والتدبير والارادة والاختيار واثباتها له علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام
بن سالم وحفص بن البختري وغيرهما عن ابي عبد الله ع قال في هذه الاية اي في تفسيرها يمحو الله ما يشاء
محوه واعدامه ويثبت ما يشاء اثباته والجملة قال فقال اعادة القول للتاكيد والتقرير وهل يمحى الا ما كان
ثابتا في اللوح المحفوظ او في الاعيان وهل يثبت الا ما لم يكن ثابتا فيهما يعني ان المحو يتعلق بالموجود
والاثبات يتعلق بالمعدوم كل ذلك لحكمته تعالى بالمصالح العامة والخاصة والشرايط فيزيل وجود ما وجد
في وقت ويفيض وجود ما اراده الجادة لانقضاء مصالح الوجود وشرايطه في الاول وتحققها في الثاني
وتلك المصالح والشرايط مما يختلف باختلاف الاوقات والازمان وفي دلالة على البداء بمعنى تجدد التقدير

والمشية

والمشية والارادة في كل وقت بحسب المصالح الظاهرة علي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع
قال ما بعث الله نبيا حتى ياخذ عليه ثلث خصال الاقرار له بالعبودية اي اقرار النبي بانه عبد له تعالى وانه تعالى يستحق العبادة منه
واخذ على امته الاقرار بذلك وخلع الانداد اي خلع الامثال والاضداد بالتصديق بوحدانيته في الذات والصفات
وتفرده باستحقاق العبادة وان الله يقدم ما يشاء او يؤخر ما يشاء على وفق ما يقتضيه الحكمة والمصلحة ونظام الكل لانه
الحكيم العليم اذا علم حسن شيء في وقت ويقدم في وقت اخر يضعه في موضعه قال الصدوق رحمه الله في كتاب
الاعتقادات بعد نقل هذا الحديث ونسخ الشرايع والاحكام بشريعة نبينا صلى الله عليه وآله من ذلك ونسخ الكتب
بالقرآن من ذلك اقول وهو رد على اليهود المنكرين للنسخ باعتبار ان النسخ بداء والبداء على الله تعالى محال والحق
الرد ان البداء محال عليه سبحانه هو ظهور الشيء بعد الخفاء عليه واما البداء بمعنى اثبات كل شيء في وقته بارادته المصلحة
تقتضيه فهو من اعظم اوصافه ومحامده كما عرفت وفي بعض نسخ هذا الكتاب وفي كتاب الاعتقادات لي العيون
ويؤخر ما يشاء بلفظ ما الموصولة وهو الاظهر والانسب بما قبله فان قلت هذا الحديث ينافي ما جاء في باب
مولد النبي عن ابي عبد الله ع قال ان عبد المطلب اول من قال بالبداء قلت لا منافاة بينهما لان المراد بالاولية
الاولية الاضافية بالنسبة الى غير الانبياء عليهم السلام او المراد انه اول من اطلق هذا اللفظ على غير معناه اللغوي
محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن فضال عن ابن بكير عن زرارة عن حمران عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته
عن قول الله تعالى قضى اجلا اي حكم واجل مسمى عنده اجل مبتدا للتخصيص بالصفة وعنده خبره قال
هما اجلان اي اجلان للموت او اجلان متغايران بقرينة المقام والتفسير فلا يرد ان الحمل غير مفيد لانه بمنزلة
ان يقال الاجلان اجلان والاثنان اثنان اجل محتوم اي مبرم محكم لا يتغير ولا يتبدل لتعلق القضاء به الا
به فلا يجري فيه البداء لما سيجيء من انه لا بداء بعد القضاء وهو ناظر الى قوله قضى اجلا وتفسير له واجل
موقوف لم يتعلق القضاء به بعد لتوقف تعلقه به على حصول المصالح وشرايط وامور خارجة عن ذات
الاجل عند حضوره فان حصلت تلك الامور تعلق به القضاء فيصير مبرما والا فلا ويتعلق العلم الازلي
بحصولها مثلا وعند حضور ذلك الاجل لا يقتضي تقدم القضاء عليه وهذا ناظر الى قوله واجل مسمى
عنده ومعناه الله اعلم ان الاجل المسمى المعلوم حكمه عنده ان شاء امضاه بقدرته وان شاء اخره وهذا معنى البداء
هنا وقال بعض الاصحاب المراد بالاجل المحتوم الاجل لمن مضى فلا بداء فيه لانقضائه وامضائه فلا قدرة
على ما مضى وبالاجل الموقوف الاجل لمن ياتي وفيه البداء لتجدده بالقدرة فالفرق بين الاجلين في
جريان البداء في الثاني وعدم جريانه في الاول والاول من الماضي والثاني محتوم بالنسبة اليه تعالى وفيه
ان كون الاجال الاستقبالية كلها موقوفة محل نظر ... بعضها ما حتمه الله وقضى به في الازل

فلا يجري فيه البداء ولا يقع فيه المحو احمد بن مهران عن عبد العظيم بن عبد الله الحسني عن علي بن اسباط عن خلف بن
حماد عن ابن مسكان عن مالك الجهني كانه مالك بن اعين وقد قيل انه كان مخالفا ولم يكن من هذا الامر في شيء
وقيل في شانه رواية ما تدل على مدحه بل على توثيقه الا انه هو روايتها قال سألت ابا عبد الله عن قول الله تعالى
اولم ير الانسان الخرق لا انكار للسلب او للتقرير للاثبات انا خلقناه من قبل اي قدرناه بالارادة والمشية من قبل
وجوده من قبل ان يكون انسانا او من قبل ان يكون له صورة ومثال في علم الامكان وهذا انسب لكان دلالته
على الابداع اظهر ولم يك شيئا حال عن المفعول قال فقال لا مقدرا ولا مكونا بل كان معدوما صرفا وفيه دلالة
على ان المعدوم ليس شيئا وانما قدم المقدر على المكون ولم يعكس مع ان العكس اتم فائدة باعتبار ان نفي التقدير
مستلزم لنفي التكوين فليس لنفي التكوين بعده كثير فائدة بخلاف نفي التكوين فانه لا يستلزم نفي التقدير
لوجهين احدهما ان المقصود الاصلي هنا نفي التقدير ونفي التكوين مقصود بالعرض والمقصود الاصلي اولى
بالتقديم وثانيهما ان التقدير مقدم على التكوين في نفس الامر فقدمه في الذكر لرعاية التناسب او المراد بالمكون
اما المادة الانسانية مثل النطفة والعلقة وغيرهما او الصورة الانسانية الحاصلة بعد تكامل الاجزاء وتمام
الاعضاء حتى صارت قابلة لفيضان الروح تم كلامه سألته عن قوله هل اتى على الانسان الاستفهام للتقرير
وقال ابو عبيدة هل هنا بمعنى قد حين من الدهر اي طائفة من الزمان لم يكن شيئا مذكورا حال عن الانسان فقال
كان مقدرا غير مذكور اشار الى ان النفي راجع الى القيد اي كان مقدر الوجود وذلك الحين عند كونه نطفة او علقة
غير مذكور بين اهل الارض واهل السماء من الملائكة وغيرهم بالانسانية اذ ما لم تكمل صورته ولم تتم اعضاؤه وجوارحه
ولم يتعلق به الروح الانساني لا يسمى انسانا وفي هذين الحديثين دلالة على تجدد ارادته تعالى وتجددها تقرير وتدبير
في خلق الانسان وهذا هو المراد بالبداء في حقه تعالى محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى
عن ربعي بن عبد الله عن الفضيل بن يسار قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول العلم علمان فعلم عند الله مخزون
لا يعلمه الا هو كانه تفسير مخزون لم يطلع عليه احدا من خلقه وهو العلم بسر القضاء والقدر وقيل المراد بالعلم
المخزون العلم المكتوب المقرر في اللوح المحفوظ اقول فيه نظر لان كل ما في اللوح المحفوظ من العلوم لا يجب
ان يكون مختصا به سبحانه لا يطلع عليه احد من خلقه بل الظاهر ان نبينا صلى الله عليه وآله يعلم كل ما فيه فهو حامل لبعض خلقه
فان اللوح المحفوظ اما الملك كما هو مذهب الصدوق رضي الله عنه وقد صرح به في كتاب الاعتقادات
او الروح المقدس لامير المؤمنين عليه السلام كما قال في خطبة البيان انا اللوح المحفوظ وعلم علمه ملائكته
ورسله فعلمهما لا يحتمل متعلقه نقيضه وذلك بان لا يكون متعلقا بشرط فانه ما علمه ملائكته ورسله فانه
سيكون على وفق ما علمهم من غير تغير وتبدل لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله لا يكذب اما

من الكذب

من الكذب او من التكذيب اي لا يكذب نفسه في اخباره للملائكة بوقوع متعلقه ولا يكذب ملائكته
في اخبارهم للرسل ولا يكذب رسله في اخبارهم للخلق لان الكذب نقص وقبيح يجب تنزههم وتنزهه سبحانه عنهما فان قلت
هذا ينافي ما رواه الصدوق في كتاب العيون باسناده عن ابي الحسن الرضا عليه السلام لاثبات البداء قال عليه السلام لقد
اخبرني ابي عن آبائه ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان الله عز وجل اوحى الى نبي من انبيائه ان اخبر فلانا الملك اني متوفيه الى كذا
وكذا فاتاه ذلك النبي فاخبره فدعى الله الملك وهو على سريره حتى سقط من السرير وقال يا رب اجلني حتى يشب طفلي
واقضي امري فاوحى الله تعالى الى ذلك النبي ان ائت فلانا الملك فاعلمه اني قد انسيت اجله وزدت في عمره خمس عشرة
سنة فقال ذلك النبي يا رب انك لتعلم اني لم اكذب قط فاوحى الله تعالى انما انت عبد مامور وابلغه ذلك والله
لا يسئل عما يفعل قلت المراد بالتعليم التعليم المشعر بما يفيد القطع بوقوع متعلقه فانه لا بد من وقوعه لما مر
واما التعليم المجرد عن ذلك فيجوز ان لا يقع متعلقه لجواز ان يكون وقوع متعلقه مقيدا بشرط في علم الله تعالى
كما في حديث وفاة الملك فانه كان مقيدا في العلم الالهي بترك الدعاء والتضرع فلما وجد لم يقع الوفاة
لانتفاء الشرط واخبار النبي ذلك الملك من الله بانه متوفيه لم يكن كذبا في نفس الامر فان قوله متوفيه من
كلامه تعالى وهو مقيد في علمه بما ذكر وعدم علم النبي بذلك القيد لا ينافي صدق ذلك الكلام المقيد
في نفس الامر ولا يكون الاخبار به كذبا وانما يكون كذبا لو لم يؤد الاخبار فاخبره وبمثل هذا التوجيه يندفع
ايضا ما يتوجه على ظاهر ما رواه المصنف في باب ان الصدقة تدفع البلاء باسناده عن ابي عبد الله قال مر يهودي
بالنبي صلى الله عليه وآله فقال السام عليك فقال رسول الله صلى الله عليه وآله عليك فقال اصحابه انما سلم عليك بالموت
فقال الموت عليك قال النبي صلى الله عليه وآله وكذلك رددت ثم قال النبي صلى الله عليه وآله ان هذا اليهودي يعضه
اسود في قفاه فيقتله قال فذهب اليهودي فاحتطب حطبا كثيرا فاحتمله ثم لم يلبث ان انصرف فقال له رسول الله
صلى الله عليه وآله ضعه فوضع الحطب فاذا اسود في جوف الحطب عاض على عود فقال يا يهودي اي شيء
عملت اليوم فقال ما عملت عملا الا حطبي هذا احتملته فجئت به وكان معي كعكتان فاكلت واحدة وتصدقت
بواحدة على مسكين فقال رسول الله صلى الله عليه وآله بها دفع الله عنك وقال ان الصدقة تدفع ميتة السوء عن الانسان
تقريب الدفع ان قوله صلى الله عليه وآله ان هذا اليهودي يعضه اسود في قفاه فيقتله من كلامه تعالى
اوحاه اليه وامره بتبليغه لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وهذا الكلام في علم الله
كان مقيدا بالشرط وهو عدم الصدقة وهو مع هذا القيد صادق كصدق الشرطية والمخبر به من
الله ايضا صادق لانه مامور بتبليغه وعدم وقوع متعلقه لانتفاء الشرط لا ينافي صدقه نعم فيه
دلالة على ان الانبياء عليهم السلام لا يعلمون جميع اسرار القدر ولا يبعد ان يكون الغرض من امرهم

بتبليغ امثال ذلك يظهر للخلق ان الله تعالى علوما لا يعلمها الا هو والله اعلم وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء

ويؤخر منه ما يشاء ويثبت ما يشاء بالاختيار والارادة كان لكل واحد من التقديم والتأخير والاثبات

مصلحة تقتضيه وهذا هو المراد بالبداء هاهنا توضيح ذلك ان الله سبحانه عالم في الازل بالاشياء ومنافعها

ومصالحها فاذا كان لشيء مصلحة في وقت من وجوده في وقت من وجاء اخر اثناء تقدمه وان تأخره وكذا

اذا كان لشيء مصلحة في وقت دون وقت اخر يثبته في ذلك الوقت بارادته وعلمه في الازل باثباته في ذلك

الوقت وتقديمه وتأخيره على حسب الاختيار والارادة الحادثة لا ينافي الاختيار والقدرة بل يؤكدها ولا

يوجب تغيير علمه الماضي وانما يوجب تغييره لو علم انه يؤخره ولا يثبته مثلا ثم قدمه واثبته لا يقال لو كان

البداء عبارة عن الايجاد بالاختيار والارادة كان في القسم الاول ايضا بداء ضرورة ان ما وقع فيه التعليم

ايضا يوجده بالاختيار والارادة لانا نقول المعتبر في البداء ان يوجده بالاختيار والارادة الحادثة

عنده وقت الايجاد وان لا يكون للخلق علم بصدوره علم عنه قبل صدوره عنه كما اشرنا اليه سابقا

ولا يتحقق شيء من نسبة الامرين في القسم الاول اما الثاني فظاهر واما الاول فلان ارادة الايجاد

في الازل وعند التعليم والله اعلم هذا وقال الفاضل الاسترابادي في حل هذا الكلام وعلم عنده

مخزون اي مقدر في اللوح المحفوظ والاعلى وضع تغيير ذلك الى وجه اخر لمصلحة حادثة وهذا

هو البداء في حقه تعالى وقال الفاضل التستري يحتمله ولعله انما يستقيم البداء فيه وبه يندفع البعث

ولا يتطرق شبهة التغيير في علمه اذ قلنا باثبات مخزون في موضع ولا يطلع عليه احد والجزء لانا

او انما يطلع بعض الناس عليه كما سيجيء ما يفهم منه ذلك انتهى فليتأمل وبهذا الاسناد عن حماد عن

ربعي عن الفضيل قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول من الامور امور موقوفة عند الله الامور

قسمان القسم الاول امور محتومة حتمها الله تعالى قبل اوان وجودها وهو يوجدها في اوقاتها لا محالة

ولا يمحوها ومن هذا القبيل ما امر من ان ما علم ملائكته ورسله فانه سيكون وما رواه الصدوق

عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال لسليمان المروزي الا تخبرني عن انا انزلناه في ليلة القدر في

اي شيء انزلت قال يا سليمان ليلة القدر يقدر الله تعالى فيها ما يكون من السنة من حياة او موت

او خير او شر او رزق فما قدره الله في تلك الليلة فهو من المحتوم والقسم الثاني امور غير محتوم

حتمها موقوف على مشيته وارادته حادثة في اوقاتها يقدم منها ما يشاء ويؤخر منها ما يشاء فعلم من

ذلك تجدد ارادته تعالى في القسم الثاني وهو معنى البداء وقيل المراد بالامور المحتومة الامور الماضية

وبالامور الموقوفة الامور الآتية ولا بداء في الاولى اذ الماضي لا قدرة عليه بخلاف الآتي وفيه

المحتوم

ان الامور الآتية قد تكون محتومة كما ذكرنا سابقا ودل عليه ايضا حديث مولانا الرضا عليه السلام عدة من اصحابنا عن احمد بن

محمد بن عيسى عن ابن ابي عمير عن جعفر بن عثمان عن سماعة عن ابي بصير ووهيب بن حفص عن ابي بصير

عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله عز وجل علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو من ذلك يكون البداء اي الايجاد

والفعل بالتقديم والتأخير والارادة الحادثة لحكم ومصالح لا يعلمها الا هو وعلم علمه ملائكته ورسله و

انبياءه فنحن نعلمه بتعليم نبوي والهام الهي وكذا ينبغي ان يكون اوصياء الانبياء وخلفاؤهم في ارض الله

تعالى وعباده ولا بداء فيه لما عرفت محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن الحسن بن محبوب

عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما بدا لله في شيء اي ما شاء منه سبحانه حكم وارادة في

شيء بالمحو والاثبات على حسب المصالح الا كان ذلك الشيء ومحوه واثباته ومصالحهما في علمه قبل ان

يبدو له فهو سبحانه كان في الازل عالما بانه يمحو ذلك الشيء الثابت في وقت معين لمصلحة معينة

عند انقطاع ذلك الوقت وانقضاء تلك المصلحة ويثبت هذا الشيء في وقته عند تجدد مصالحه

من زعم خلاف ذلك واعتقد بانه بدا له في شيء اليوم مثلا ولم يعلم به قبله فهو كافر بالله العظيم

فابرؤوا منه علي بن ابراهيم عن احمد عن الحسن بن علي بن فضال عن داود بن فرقد عن عمرو بن عثمان الجهني

عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله لم يبد له من جهل اي لم يشأ منه حكم بمحو الثابت من اجل الجهل

بعاقبته وبما تحصل مصلحة واعتبار ما ينبغي لعدم علمه باشتماله على الخلل والمفاسد فمحاه كما هو شأن

الناقصين في العلم وكذا لم يشأ منه حكم بايجاد المعدوم في الوقت المعلوم لا مثبتا من اجل الجهل به قبله

لتعاليه عن الجهل بل كل ذلك لاجل مصالح وشرائط لا يعلمها الا هو وفي هذين الحديثين اشارة الى ان

بداءه تعالى ليس بداء ندامة وبداء جهل علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن منصور

بن حازم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم شيء من فعله او فعل العباد لم يكن في علم الله

بالامس قال لا لاستحالة الجهل عليه وتحديد العلم له من قال هذا فاخزاه الله اي اذله واهانه واوقعه في

بلية وعذاب قلت ارأيت اي اخبرني ما كان وما هو كائن الى يوم القيامة بل وما هو كائن في يوم القيامة

ايضا اليس في علم الله لعل الغرض من هذا السؤال بعد الجواب عن السؤال المذكور هو استعلام حال

علمه تعالى بجميع الكائنات في جميع الاوقات من حيث الثبوت والاستمرار وعدم التغير قال بلى

هي في العلم الله قبل ان يخلق الخلق هذه عقيدة جميع اهل الاسلام الا من لا يعتد به من

اهل البدع كما مر انفا وفيه دلالة على ثبوت البداء لانه دل على ان بداءه ليس من جهل علي عن محمد

عن يونس عن مالك الجهني قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لو علم الناس ما في القول في البداء

من الحجر ما فيه من الكلام وفيه لان السعي في الشيء على قدر عظمته وزيادة لا يخفى وفي هذا الابهام دلالة على عظمة
الاجر في هذا القول كيف لا وفيه اعتراف بتقديره تعالى وتدبيره وقدرته على ايجاد الحوادث واختياره في ايجادها على الوجه
على ما يقتضيه الحكمة والمصالح واقتداره على اعدام ما اراد اعدامه وابقاء ما اراد ابقائه وفيه ايضا ضرب من قول
اليهود القائلين بانه تعالى قد فرغ من الامر فرغ الاشياء بلا تقدير ولا يبدو بعده شيئا ومن قول الحكماء القائلين
بانه واحد لا يصدر عنه الا الواحد وينسبون ما زاد الى العقل ومن قول بعض المعتزلة القائلين بانه خلق الاشياء
كلها دفعة واحدة ثم يظهر وجودها متعاقبة بحسب تعاقب الازمنة ومن قول الدهرية القائلين بان الخالق
للحادثات هو الدهر ومن قول الملاحدة القائلين بان المؤثر هو الطبايع عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن
خالد عن بعض اصحابنا عن محمد بن عمرو الكوفي اخي يحيى عن مرازم بن حكيم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم
يقول ما تنبأ نبي اي ما صار النبي نبيا ولم ينل شرف النبوة قط حتى يقر لله تعالى بخمس بالبداء والمشية والسجود
والعبودية والطاعة ورد بالبداء على من اخرج من سلطانه في ملكه وبالمشية وهي الارادة على من قال بانه
موجب وبالسجود وهو وضع اشرف الاعضاء على التراب للتذلل له على من انكر استحقاقه للسجود
وحده او بالكلية لانه اصل وجوده وبالعبودية على من قال عزير بن الله وعيسى بن الله كما رد عليه
جل شانه بقوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبد الله وبالطاعة على من قال من المتصوفة ان الطاعة
مرفوعة عمن بلغ غاية الكمال لانها من المعالجات التي تحتاج اليها النفس لبرئها من الامراض فاذا برئت
لا تحتاج اليها وعلى من انكر من المبتدعة التكليف مطلقا لانه مشقة علينا ولا ينفعه تعالى مع انه يقدر
ان يعطينا بدون الطاعة ما يعطينا معها وهذا نوع من القول ثم هذا الحديث لا ينافي ما سبق
في حديث محمد بن مسلم من ان المأخوذ عليهم ثلث خصال لانه لا دلالة فيما سبق على الحصر الا بمفهوم اللقب
وهو ليس بحجة كما بيناه في اصول الفقه على انه يمكن ادراج الطاعة والسجود في العبودية والاقرار
بالبداء والمشية في قوله تقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء وادراج خلع الانداد في العبودية ايضا فكل ما هو
مذكور في الاول مذكور في الاخر وبالعكس وبهذا الاسناد عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد عن
يونس عن جهم بن ابي جهمة جهم بالجيم المفتوحة والهاء الساكنة والميم وابي جهمة كذلك مع الهاء بعد
الميم وفي بعض النسخ بدون الهاء وقيل جهيم بن ابي جهم بالتصغير في الاول عمن حدثه عن ابي عبد الله
عليه السلم قال ان الله تعالى اخبر محمدا صلى الله عليه وآله بما كان منذ كانت الدنيا وبما يكون الى انقضاء
الدنيا من الامور الكلية والجزئية والحوادث اليومية واخبره بالمحتوم من ذلك اي مما يكون
الى انقضاء الدنيا والمراد بالمحتوم ما يكون محكما قطعي الوقوع واستثنى فيما عليه سواه بان قال انه

سيقع

سيقع ان قضيت وان اردت او ان اوجدت على تقدير الحكمة والمصلحة والبداء انما يكون في هذا القسم لا فيما يكون
حتما ولا فيما كان لانه وقع فلا يصح ان لا يقع وقيل ههنا ايضا المراد بالمحتوم ما كان وبغيره وهو ما استثنى
عليه ما يكون فان كل ما يكون يجري فيه البداء ولا يجري البداء في شيء مما كان اذ لا بداء بعد القضاء وفيه ما مر
من ان بعض ما يكون لا يجري فيه البداء ايضا كما يرشد اليه بعض الروايات علي بن ابراهيم عن ابيه عن
الريان بن الصلت قال سمعت الرضا عليه السلم يقول ما بعث الله نبيا قط الا بتحريم الخمر لتحريم الخمر كان
ثابتا في جميع الازمان وفي جميع الملل وما رواه العامة من ان شربها كان حلالا في شرعنا اولا ثم حرم فالظاهر
انه افتراء وان يقر لله بالبداء لانه من اصول الايمان بالله القادر المختار الحسين بن محمد عن معلى بن محمد
قال سئل العالم عليه السلم كيف علم الله هذا الحديث من الثنائيات فهو من اعلى الاسانيد العالية ولعل
السائل استفهم عن تقدم علمه على المعلومات او عن كفاية علمه بها في وجودها والجواب مشعر بتقدمه عليها
بمراتب وعدم كفايته في وجودها بل بينه وبين وجودها وسائط قال علم اي علم في الازل بانه سيوجد الاشياء
وهذا العلم بعينه هو العلم بها بعد وجودها لما عرفت انفا من ان العلم بالاشياء قبل وجودها وبعده واحد
ان العلم نفس ذاته ولا معلوم سواه فلما احدث المعلومات وقع العلم منه عليها وشاء ما يكون في وجوده
مصلحة ويكون وجوده مقتضى الحكمة وخيرا غالبا واراد اي اراده عزم فهي اكد من المشية واخص منها كما يجيء في
باب الجبر والقدر تفسير الارادة بانها هي العزيمة على ما يشاء وقد يعبر عنها بانها هي الثبوت على ما يشاء يعني
الجد فيه وربما يظهر من كلام بعض العلماء ان المشية هي العلم بشيء مع ما يترجح به وجوده فهي نوع من العلم
مغاير للارادة وقدر اي قدر الاشياء او طولها وعرضها وحدودها وذواتها وصفاتها وآجالها وارزاقها الى غير
ذلك مما يعتبر في كمالها وتعينها وتشخصها وقضى اي حكم بوجود تلك الاشياء في الاعيان على وفق الحكمة
والتقدير وامضى اي انفذ حكمه واتم ايجادات الاشياء كما اراد وقدرها وقضاها مع اسبابها وشرايطها
وعينها وتشخصاتها في اماكنها ومساكنها طوعا لانقياد القدرة القاهرة كما قال سبحانه ثم استوى الى
السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فهذه ستة امور لا بد منها
في خلق كل شخص من اشخاص الموجودات وايجاد كل فرد من افراد المخلوقات وبين تلك الامور ترتب
وتسبب في لحاظ العقل نظيره ذلك ان الصانع منا للشيء لا بد من ان يتصور ذلك الشيء اولا ثم يتعلق
مشيته وميله الى صنعه ثانيا وان يتاكد العزم عليه ثالثا وان يقدر طوله وعرضه وحده وعدده وصفاته
رابعا وان يشتغل بصنعه وايجاده خامسا وان يمضي صنعه سادسا حتى يجيء على وفق ما قدره
الا ان هذه الامور في صنع الحق تعالى فانه لا يحتاج الى شيء من ذلك كما مر فامضى ما قضى اي ابرمه واتم

والحكم ملحكم بوجوده ونقض ما قدر وقد رمال الدانا بهذا التفريع الى ان وجود القضاء وتحققه دليل على وجوده
جميع الامور المذكورة المعتبرة في لحاظ العقل لتحققه لان وجود المسبب دليل على وجود جميع اسبابه المتعاقبة
اوالى انه يمكن اعتبار تلك الامور وملاحظتها تارة على سبيل التعاقب وتارة على سبيل الاجتماع وانما لم يقل ايضا
والارادة ومثا ماعلم انما الاقتصار لظهور ذلك مما ذكر اولانه لا تفاوت بين المشية والارادة للاجسب
الاعتبار وتعلق المشية بجل ما علم غير صحيح لانه يعلم بالمفاسد والقبائح ولا يشائها ولما كان المقصود مما
ذكر هو بيان الترتيب في الامور المذكورة فرع عليه الترتيب بقوله فبعلمه كانت المشية اذ مشية الشيء متوقفة
على العلم به وبجهات حسنه وبمشيته كانت الارادة اذ مشية الشيء كانت الارادة اى الارادة المؤكدة بالعزم
على المشية اذ العزم على الشيء فرع لحصول ذلك الشيء وبارادته كانت التقدير اذ تقدير الشيء يقع بعد
ارادته كما ان البانى يقدر في نفسه طول البيت وعرضه وساير ما يعتبر في خصوصياته بعد العزم على بنائه
وبتقديره كان القضاء اذ خلق الشيء والحكم بوجوده يقع بعد تقديره معين ووزن معلوم ومقدار
مخصوص فان القضاء بمنزلة البناء والقدر بمنزلة الاساس ولا يتحقق البناء بلا اساس وبقضائه كان
الامضاء اذ الامضاء هو اتمام القضاء وانفاذه والفراغ منه ولا يتصور ذلك بدون القضاء ثم اكد ذلك
بقوله والعلم متقدم على المشية والمشية ثانية والارادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء بالامضاء
النسبة بين التقدير والقضاء كالنسبة بين العلم والمعلوم في التقدم والتاخر فكما ان العلم واقع على المعلوم
منطبق عليه اذا وجد المعلوم كذلك التقدير واقع على القضاء منطبق عليه اذا وجد القضاء بالامضاء ثم
لما كان الانطباق من الطرفين كان القضاء ايضا منطبقا على التقدير واقعا على وفقه فلله البداء فيما
علم متى شاء وفيما اراد لتقدير الاشياء فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء فاشار بذلك الى انه اذا لوحظت
تلك الاسباب من اولها الى اعلى المسببات اعني القضاء بالامضاء كان له البداء في كل مرتبة من مراتب
تلك الاسباب اذ له ان يشاء وان لا يشاء بقدرته واختياره على ما يقتضيه الحكمة والمصلحة وان يريد
وان لا يريد وان يقدر وان لا يقدر وهذا معنى البداء في حقه ثم وان لوحظت تلك المسببات من
اخرها وهو القضاء بالامضاء فلا بداء له في شيء من مراتبها لان تحقق القضاء دليل على وقوع جميع اسبابها
ووقوعها ووقوعها خارج عن متعلق القدرة والارادة انه لا يقدر احد على ايقاع ما وقع ولا يمكن له ارادته لان
القدرة والارادة انما يتعلقان بالشيء قبل وقوعه لا بعده بالاتفاق ثم اشار الى ان كلا من العلم والمشية
والارادة والتقدير متعلق بمتعلقه قبل وجود ذلك المتعلق في الاعيان على سبيل التفريع لكونه
نتيجة للسابق ومعلوما منه بقوله فالعلم بالمعلوم قبل كونه في الخارج بمراتب لان كونه في الخارج بعد

القضاء

القضاء والعلم مقدم عليه بثلث مراتب كما عرفت وسر ذلك ان ذاته تعالى في الازل علم بالموجودات
في اوقاتها وبعبارة اخرى هو علم في الازل بانه سيوجدها في اوقاتها فالعلم ازلي والمعلوم حادث والمشية
في المنشاء قبل عينه اى قبل وجوده في الاعيان بمرتبتين او قبل تعيين عينه حقيقته والارادة في المراد قبل
قيامه في الزمان والمكان والحاسل قبل وجوده في الاعيان لان قيامه انما هو بالارادة المتعلقة بايجاده في وقت معين وحدها
او المرجح على اختلاف وعلى التقدير بقيامه مسبوق بالارادة والتقدير لهذه المعلومات المذكورة اعنى المنشاء والمراد والمحسوسة
الشاهدة في هذا العالم قبل تفصيلها وتوصيلها اى تفصيل بعضها من بعض وتوصيل بعضها ببعض لان التفصيل والتوصيل
واقعان على وفق التقدير عيانا ووقتا نصبهما على الظرفية لكل من التفصيل والتوصيل اما التفصيل العياني اى الخارجي فهو مثل
جعل السماء مرفوعة والارض موضوعة وجعل بعض الحيوان متحركا على رجلين وبعضه على اربع ووضع بعض الاجسام في
المشرق وبعضها في المغرب ووضع بعض الاحوال في محل وبعضها في محل اخر الى غير ذلك مما لا يحصى واما التوصيل العياني فهو مثل جعل
هذا الجسم متصلا بآخر مشابه له مقابلا له في المكان وجعل هذه الاشخاص متساوية في الحقيقة والوانها ووضع هذه الاحوال في محل واحد
وامثال ذلك مما لا يعد كثرة واما التفصيل الوقتي فهو كجعل بعض الاشياء موجودا في هذا الزمان وبعضها في زمان لاحق واما التوصيل
الوقتي فهو كجعل كثير من الاشياء متشاركة في الوجود في هذا الزمان وكثير منها متشاركة في الوجود في زمان
اخر والقضاء بالامضاء اى الحكم على تلك المعلومات بامضائها ووجودها على وفق التقدير هو المبرم
اى المحكم المتقن الواقع بلا دافع ولا مانع ولا خلل من جهة القضاء ولا من جهة الامضاء ولا من جهة المقتضي
ولا من جهة انطباقه على التقدير الواقع على النظام الاكمل من المعقولات بالفاء والعين والظاهر
من صلة المبرم او بيان له وجعلها بيانا للمعلومات بعيد ذوات الاجسام بيان المعقولات
او بدل منها اى الذوات التي هي الاجسام المدركات بالحواس فلا اضافة بيانية او النعوت التي لا
فالاضافة لامية فيندرج في الذوات العقول والنفوس مطلقا سواء كانت فلكية او حيوانية
من ذوى لون وريح ووزن وكيل بيان للاجسام والمراد بالوزن والكيل كون تلك الاجسام على مقدار
مخصوص وحد معلوم وما دبّ ودرج عطف على ذوات الاجسام من باب عطف الخاص على العام
فالدبيب والدرج المشي على الارض والمراد هنا مطلق الحركة وان كانت في الهواء من انس وجن
وطير وسباع وغير ذلك مما يدرك بالحواس من انواع الحيوان واشخاصه فلله تعالى فيه
اى في كل واحد من المعلوم والمنشا والمراد والمقدر المذكور في قوله فالعلم بالمعلوم قبل كونه الى
آخره البداء اى الارادة والقدرة على الاختيار واحد الطرفين لمرجح او لا على اختلاف المذهبين
مما لا عين له اى مما ليس له وجود في الاعيان وهذا حال عن الضمير المجرور في قوله فيه فاذا

فاذا وقع اليوم المفهوم المدرك بالحواس بعد القضاء بالامضاء فلا بداء انه لا يتعلق الارادة والقدرة بالايجاد
الموجود كما عرفت عله بفعل ما شاء الظاهر انه تاكيد لثبوت البداء لله تعالى فيما ذكر ويحتمل ان يكون بيانا وتعليلا
لعدم ثبوت البداء له في المعقولات العينية المدركة بالحواس لان المراد بالبداء هنا هو ان يفعل ما شاء بعد فعله
والجاده وهذا المعنى لا يمكن تحققه في شيء بعد ما فعله واوجده نعم يمكن له ان يعدمه ويزيل وجوده لحكمة
ومصلحة كما في النسخ ونحوه وهذا ايضا بداء ولكن المراد بالبداء المنفي هو البداء في ايجاد الموجود فليتأمل
فبالعلم الذي هو نفس ذاته المقدسة التي علم الاشياء قبل كونها اي قبل وجوداتها المتعاقبة الزمانية
وبالمشية عرف صفاتها الظاهرة وعرف من المعرفة لا من التعريف حدودها واثباتها قبل اظهارها
في الاعيان وفيه اشعار بان المراد بالمشية هنا هو العلم بالاشياء من حيث اتصافها بالصفات المذكورة •
وهذا قريب مما ذكرناه سابقا ولعل الوجه لذلك ان العلم المذكور سبب للمشية فاطلقت المشية على
العلم مجازا من باب تسمية السبب باسم المسبب وبالارادة ميز انفسها اي انفس الاشياء في الوانها و
صفاتها من الكيفيات والحدود وغيرها وفيه اشارة الى ان تخصيص كل شيء بلون مخصوص وصفات
معينة يجري بالارادة من غير ملاحظة استعداد واعتبار قابلية كما هو مذهب الفلاسفة وبالتقدير
قدر اقواتها وعرف اولها واخرها من الزمان المقدر لوجودها فيه ويحتمل ان يراد اولها من حيث
ذواتها واخرها من حيث صفاتها وبالقضاء ابان للناس اماكنها المحسوسة والمعقولة ودلهم
عليها اما المحسوسة فظاهرة واما المعقولة فهي اماكنها في مرتبة العلم والمشية والارادة والتقدير
فان اصحاب العقول الخالصة يعلمون بعد مشاهدة وجوداتها العينية الحاصلة بعد القضاء ان لها وجودات
في هذه المراتب بحسب نفس الامر وبالامضاء شرح عللها الفاعلية والمادية والصورية والغائية وابان
امرها من حقايقها وصورها ومصالحها ومنافعها وحركاتها وسكناتها الى غير ذلك من عجايبها وغرائبها
التي يتحير فيها عقول ذوي البصاير وذلك تقدير العزيز العليم اي ذلك المذكور من كيفية الا
يجاد تقدير العزيز الغالب القاهر على جميع الممكنات العليم المحيط علمه بجميع الكائنات فيعلم كيفية
سوقها من كتم العدم الى الوجود والظهور ويعلم منشأها واصولها وفصولها وخصوصها ولواحقها
وعوارضها وخواصها ومنافعها واماكنها ومواضعها وطريق تمييز بعضها عن بعض وهم بعضها
الى بعض سبحان الذي لا يخفى عليه شيء في ملكه ولا يعجزه شيء عن امره باب
في انه لا يكون شيء في السماء والارض الا بسبعة عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن
ابيه ومحمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد ومحمد بن خالد جميعا

عن فضالة

عن فضالة بن ايوب عن محمد بن عمارة عن حريز بن عبد الله وعبد الله بن مسكان جميعا عن ابي
عبد الله عليه السلم انه قال لا يكون شيء من افعال الخالق وافعال الخلق في الارض ولا في السماء
المراد به هو التاكيد لعمومية الشيء الا بهذه الخصال السبع مشية وارادة قد عرفت ان الارادة هي العزيمة
على المشية وتاكيد العزم والثبوت عليها وان فسرت بان الارادة موافقة العلم بمعنى هذا الحديث بحسب
الظاهر انما ينطبق على مذهب الاشاعرة القائلين بان الارادة موافقة العلم بمعنى ان كل ما علم الله تعالى
وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه فهو مراد العدم كما صرح به بعض الافاضل في
شرح الطوالع فهم يقولون بان جميع افعال العباد التي صدرت منهم الطاعات والمعاصي مثل الكفر
والزندقة وسب النبي وسبي نفسه مراد له تعالى واما انطباقه على مذهب العدلية اعني المعتزلة والامامية
القائلين بانه تعالى يريد من افعال العباد الطاعات والخيرات ولا يريد المعاصي والشرور فمشكل استفيد
من الحديث وكلام الاصحاب من وجوه الاول ان مشيته تعالى وارادته متعلقة بجميع الموجودات بمعنى
انه اراد ان لا يكون شيء الا بعلمه كما يرشد اليه الحديث الخامس من الباب الاتي الثاني ان الارادة
متعلقة بالاشياء كلها لكن تعلقها بها على وجوه مختلفة لان تعلقها بافعال نفسه بمعنى ايجادها
والرضا بها لكون كلها حسنة واقعة على وجه الحكمة والشر القليل تابع لخيرات كثيرة فيه وليس
مراد بالذات وتعلقها بافعال العباد اما بالطاعات فهو ارادة وجودها والرضا بها والامر بها
واما بالمباحات فهو الرخصة بها واما المعاصي فهو ارادة ان لا يمنع منها بالجبر والقهر وقد صرح
به الصدوق في كتاب الاعتقادات او ارادة عدمها وبذلك فسر قوله تعالى ولو شاء الله ما اشركوا حيث
قال ولو شاء الله عدم شركهم على سبيل الاجبار ما اشركوا ولكن لم يشأ على هذا الوجه لمنافاته غرض التكليف
وانما شاء على سبيل الاختيار ليكون لهم القدرة على الفعل والترك ومما يدل على هذا المعنى ما رواه الشيخ الصدوق
في كتاب الاحتجاج عن الرضا عليه السلم قال ارادة الله تعالى ومشيته في الطاعات الامر بها والرضا بها والمعاونة
عليها وارادته ومشيته في المعاصي النهي عنها والسخط لها والخذلان عليها ثم قال السائل فلله فيه القضاء قال
نعم ما من فعل يفعله العباد من خير وشر الا ولله فيه قضاء قال السائل ما معنى هذا القضاء قال الحكم عليهم
بما يستحقونه من الثواب والعقاب في الدنيا والاخرة نقلنا بعض الحديث بحسب المعنى الثالث ان
تعلقها بافعاله بنفسه من غير واسطة وتعلقها بافعالهم على سبيل التجوز باعتبار ايجاد الالة والقدرة عليها
وعدم المنع منها فكانه اراده الرابع ان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة الخامس
ان ارادة العبد لافعاله مخلوقة لله تعالى وقد صرح به سيد المحققين في تفسير قول الصادق عليه السلم

خلق الله المشية ثم خلق الاشياء، ثم بالمشية حيث قال المراد بالمشية هنا الارادة المخلوقة والمراد انه تعالى خلق
ارادته بنفسها لا بمشية اخرى مباينة لها ثم خلق الاشياء، يعني افعال العباد المترتب وجودها على تلك
المشية بتلك المشية وصرح بذلك ايضا السيد الشهيد الثالث الشوشتري في شرح كشف الحق حيث قال
في اجل ابطال الكسب ان اصل الارادة مخلوقة له تعالى والارادة الجازمة التي يصدر منها الفعل وهي الجامعة
للشرايط وارتفاع الموانع اختيارية لنا لانه اذا حصل لنا العلم بنفع فعل يتعلق به الارادة بلا اختيار
لكن تعلق الارادة به غير كاف في تحققه ما لم تصر جازمة بل لا بد من انتفاء كف النفس عنه حتى تصير
جازمة موجبة للفعل فانا قد نريد شيئا ومع هذا نكف نفسنا عنه وذلك الكف امر اختياري تستند
وجوده على تقدير تحققه الى عصو والرائي اليه فان عدم علة الوجود علة العدم وعدم الداعي الى هذا
وهكذا وغاية ما يلزم منه الست في الصورتان ولا استحالة فيه وبالجملة الارادة الجازمة اختيارية
لنا لاستناده الى كف النفس المعتبر فيها الاختيار وان لم يكن نفسها اختيارية ثم ذكر ما اورده بعض الجبرية
على قول العلامة الحلي في كشف الحق بان ارادة العبد فعل من الارادة اذا كانت فعلا وهي عندك وعند اصحابك
مخلوقة لله لا للعبد والعبد مجبور بحسب الفضل بان بعض افعال العباد عندكم مخلوق قال قوا انصتم وان في البعض
فلا نزاع بيننا وبينكم فيه فلم لا يجوز ذلك في الكل حتى يرتفع الخلاف بالكلية واجاب عنه بان اصل الارادة
من الافعال الاضطرارية ومحل النزاع هو الافعال الاختيارية وبما قررنا يندفع ما ينسب الينا
اهل الخلاف والمشنعون علينا من اهل الالحاد من انه اذا كانت ارادته متعلقة بكل شي لزم ان يكون
جميع المعاصي مرادا لله وان يكون قتل الحسين ع مرادا لله وقدر وقضاء لعل المراد بالقدر تقدير الموجودات
طولا وعرضا وكيلا ووزنا وحدا ووصفا وكما وكيفا بحيث لا يزيد ولا ينقص كما قال قد جعل الله لكل
شي قدرا وبالقضاء انفاذه هو الحكم بوجودها وفي افعالنا هو الحكم عليها بالثواب والعقاب كما
نقلوه عن ابي الحسن الرضا ع وقال الحلبي من علماء العامة القدر عبارة عن علمه تعالى وارادته بالكائنات قبل
وجودها وقيل ان معنى القدر بمعنى العلم والارادة في اللغة والعرف غير ثابت وقيل القضاء هو العلم الاجمالي
بما يكون وما هو كاين والقدر تفصيل الواقع على وفقه فكل واقع في الوجود فبقضاء وقدر وقيل القضاء
هو الحكم الاجمالي والقدر تفصيله واذن المراد بالاذن هنا العلم ومنه قوله تعالى فاذنوا بحرب من الله و
رسوله اي كونوا على علم من اذن بالشي كسمع اذنا بالكسر واذانا الاخرى به من باب الانفعال العالمة وما
من شي يقع في الوجود الا وقد سبق به علمه تعالى او المراد به الامر واذنه تعالى في افعال عباده الامر
لها بالوجود بقوله كن وفي معاصي العباد امرهم بالترك والاعراض عنها وفي طاعاتهم امرهم بها وقد سال

المامون

المامون الرضا عليه السلم عن قوله تعالى وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله فقال عليه السلم امره لها بالايمان
او المراد به الرخصة لانه تعالى رخص عباده بالمعاصي حيث انه لم يجبرهم على الطاعة ومن ثم قال بعض الاصحاب
المراد بالاذن انه لا يحدث سبحانه مانعا اذا اراد العبد من فعله وتركه كسلب القدرة والحكمة وابطال الالة
وايجاد الضد واعدام العبد ونحوها وكتاب في اللوح المحفوظ بقلم التصوير لان صورة كل
ما يدخل في الوجود مكتوبة فيه ويحتمل ان يراد بالكتاب الفرض والايجاب كما في قوله تعالى كتب عليكم
الصيام وكتب على نفسه الرحمة اي فرض واوجب ومعناه ايجاب خلق الاشياء خلق تقدير
وتكوين في افعال العباد وخلق ايجاد وتكوين في افعاله بنفسه واجل اي مدة معينة ووقت مقدر
عنده تعالى لكل شي لا يتقدم عليه ولا يتاخر فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة من هذه
الخصال السبع فقد كفر كما زعمت الفلاسفة ان الاجسام قديمة لا اجل لها وان الفاعل
الحق موجب لا ارادة له وليس له الاثبات ذلك بمقتضيات عقولهم الناقصة ومكتسبات
اوهامهم الفاسدة وقد بين ذلك فساده في موضعه ورواه علي بن ابراهيم عن ابيه عن محمد بن
حفص عن محمد بن عمارة عن حريز بن عبد الله وابن مسكان مثله مثله بدل عن النهي المنصوص
في قوله ورواه او حال عنه اي حال كونه مماثله لا نرى في المتن في عدد الخصال او رواه نصا
من غير تفاوت الا في التقديم والتاخير في ذكر الخصال عن ابيه عن محمد بن خالد عن زكريا بن عمران عن ابي
الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام قال لا يكون شي في السموات ولا في الارض الا بسبع بقضاء وقدر وارادة
ومشية وكتاب واجل واذن فمن زعم غير هذا بان نفى كلها او بعضها فقد كذب على الله او رد على الله الترديد
من الراوي وغيره اهتمام بالنقل على الوجه المسموع والكذب بحسب المفهوم والمنطوق دائم مع الرد باب
المشية والارادة علي بن محمد بن عبد الله عن احمد بن ابي عبد الله عن ابيه عن محمد بن سليمان الديلمي
عن علي بن ابراهيم الهاشمي قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام يقول لا يكون شي الا ما شاء الله
واراد وقدر وقضى قلت ما معنى شاء قال ابتداء الفعل لما كان قوله عليه السلم لا يكون شي الا ما شاء الله واراد الخ
يحسب الظاهر على ان المعاصي تقع بمشية تعالى وارادته وهذا لا يستقيم على المذهب الحق سال السائل
عن معنى المشية حتى يظهر له وجه الاستقامة فاجاب عليه السلم بان المشية ابتداء الفعل واوله ولعل المراد بابتداء
الفعل ان مشيته تعالى اول فعل من الافعال وكل فعل غيرها يتوقف عليها ويصدر بعدها كما يدل عليه ما مر
عن ابي عبد الله عليه السلم قال خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية يعني خلق افعاله بها وكذا خلق
افعال عباده ولكن بتوسط مشيتها لانها صادرة منهم كما عرفت في الباب السابق فاذن سلسلة

جميع الافعال منتهية الى مشيته تعالى او المراد به ان مشيته تعالى اول المشيات وكل مشية سواها تابعة لها لما انه تعالى هو الفاعل الاول وكل فاعل بعده فاعل ثانوي يسند اليه فعله بلا واسطة والى الفاعل الاول بواسطة وهذا معنى مشيته تعالى لافعال العباد يعني اسناد افعالهم الى مشيته او المراد به ايجاد الالة مثل الحيوة والقوة والقدرة والخفة والشوق فكانه شاء افعالهم على سبيل التجوز والله اعلم وفي محاسن البرقي في هذه الرواية بعد هذا السؤال والجواب قلت فما معنى اراد قال الثبوت عليه يعني على ابتداء الفعل ومن هيهنا فسر بعضهم الارادة تارة بانها العزيمة على المشية وتارة بانها الاهتمام بها وتارة بانها الحد عليها قلت ما معنى قدر قال التقدير الشيء من طوله وعرضه المراد به تعيين ذات الشيء وصفاته وحدوده وكيفياته وساير ما يدخل في خصوصياته وقيل التقدير هو الاعلام والتبيين وقيل هو الكتابة في اللوح المحفوظ وقيل غير ذلك ولا شبهة في صحة تعلق تقديره تعالى بهذه المعاني لجميع الاشياء قلت ما معنى قضى قال اذا قضى امضاه فذلك الذي لا مرد له لان امكان رد الشيء وتركه والقدرة عليها انما هو قبل القضاء والايجاد واما بعدهما فقد خرجا عن تحت القدرة الفاعل كالمجبور لا يقدر على ايجاده وعدم ايجاده لان ايجاد الموجود وعدم ايجاده محال وتحقق هذا المعنى لقضائه في افعاله ظاهر وكذا لقضائه في افعال العباد اذ قضائه فيها اعني الحكم عليها بالثواب والعقاب لما عرفت انفا ايضا لا مرد له علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن ابان عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام شاء واراد وقدر وقضى قال نعم قد عرفت وجه تعلق هذه الامور بجميع الافعال انفا قلت واحب جميع ما شاء واراد وقدر وقضى قال لا اي لا يحب جميع ذلك فالنفي وارد على الايجاب الكلي وانما قلنا ذلك لان الايجاب الجزئي ثابت وذلك لان الله تعالى يحب جميع افعاله ويرضاه ويحب بعض افعال عباده اعني الطاعات والخيرات ولم يحب بعضها اعني المعاصي والشرور وفي نفي الايجاب الكلي رد على الجبرية لانهم قايلون بانه تعالى يريد ويحب جميع افعالهم حتى الكفر والزنا والسرقة وغير ذلك من القبايح والشرور بناء على ان جميع افعالهم مخلوقة له تعالى بلا واسطة قلت وكيف شاء واراد وقدر وقضى ولم يحب لعل السايل لم يعرف انها لا يستلزم المحبة لجميع افعالهم والرضا بها او عرفها ولم يعرف معنى محبته تعالى لافعالهم ومعنى الاثابة بها والمدح عليها او عرفها ايضا ولم يعرف علة عدم الاستلزام اذ لو حصل له المعرفة بتلك الامور لما خفي عليه وجه عدم الاستلزام ولم يحتج الى السؤال قال هكذا خرج الينا من الوحي او من البيان النبوي وفيه على الاولين رد له على الخطاء في السؤال حيث لم يسأل عن الطرفين المجهولين له وسأل عن علة عدم استلزام احدهما للاخر مع هذا الخطاء فقال ذلك النعلم وعلى الاخير

تنبيه

تنبيه له على ان الواجب عليه في امثال ذلك بعد حصول اصل المطلب هو التسليم والاذعان ولا يضره الجهل بلمية الحكم والله اعلم علي بن ابرهيم عن ابيه عن علي بن معبد عن واصل بن سليمان عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول امر الله ولم يشاء لعل المراد ان امر الله تعالى بشيء على وجه الاختيار والارادة على وجه التفويض والاختيار ولم يشاء ذلك الشيء مشية حتمية ولم يرده ارادة قسرية وشاء ولم يامر يعني شاء شيئا مشية تكليفية واراده ارادة تخييرية ولم يامر به على وجه القسر ولم يرده على وجه الجبر او شاء شيئا باعتبار انه لم يجبر على ضده ولم يامر بذلك الشيء لمصلحة انه شاء الا ان ادم من الشجرة بالاعتبار المذكور ولم يامر به لكونه مرجوحا اوضح ذلك بقوله امر ابليس ان يسجد لادم على سبيل الاختيار واراد منه السجود من غير القسر والاجبار وشاء ان لا يسجد بالجبر والقسر اذ المراد ولم يشاء ان يسجد بقرينة قوله امر الله ولم يشاء ومعناه ولم يشاء ان يسجد له مشية جبر ولم يرد منه ذلك ارادة قسر اذ لو اراد ولو شاء لسجد اي ولو شاء سجوده لادم على القسر والجبر لسجد له لان الافعال القسرية لا تتخلف عن الفاعل وحيث لم يسجد علم انتفاء المشية القسرية والارادة الجبرية ونهى ادم عن اكل الشجرة على وجه الاختيار وكره منه اكلها كراهة من غير القسر والاجبار وشاء ان ياكل منها اي شاء ان يكون اكله منها امرا اختياريا له واراد ان لا يكون مجبورا في تركه وفي قوله النهي عنه ولو لم يشأ لم ياكل يعني لو لم يشاء ان يكون له اختيار في الاكل بل يكون مجبورا على تركه لم ياكل لان المجبور على ترك الشيء ومسلوب الاختيار عن فعله لا يقدر على الاتيان بذلك الشيء وحيث اكل علم انه ما سلب القدرة تحفظا الاختيار عنه وانه تعالى اراد ان يكون فعل العبد وتركه بقدرته حفظا لنظام التكليف وتحقيقا لمعنى الثواب والعقاب وبهذا التقريب يندفع ما يتوجه الى ظاهر هذا الحديث من انه موافق لمذهب الجبرية القايلين بانه تعالى قد يامر بالشيء وهو لا يريده وينهى عن الشيء وهو يريده وانه يريد كل ما يدخل في الوجود وان كان معصية ولا يريد ما لا يدخل فيه وان كان طاعة بناء على ما تقرر عندهم من انه تعالى خالق لافعال العباد فكل ما خلقه فقد اراده وعدمه لتحققه ونهى ادم عن الاكل واراد اكله لتحققه ولم يرد تركه لعدم تحققه وغير موافق لمذهب اهل العدل وهم الامامية وهو انه تعالى كلما يامر به فهو يريده وكلما ينهى عنه فهو لا يريده بل يكرهه وانه تعالى يريد كل ما هو خير حسن وجد ولم يوجد ولا يريد كل ما هو شر وقبيح كذلك ويخطر بالبال توجيه اخر وهو ان معنى قوله امر الله ولم يشاء هو انه امر بشيء ولم يرد تعلق علمه بعدم وقوع ذلك الشيء لعلمه بعدم وقوعه ومعنى قوله وشاء ولم يامر هو انه اراد تعلق علمه بوقوع شيء لعلمه بوقوعه ولم يامر بذلك الشيء

لانه يكرهه توجيه ثالث بناء على ان المراد بالمشية العلم وهو انه امر بشيء ولم يعلم وقوع ذلك الشيء لعلمه بعدم
وقوعه فلا يتعلق علمه بوقوعه وشاء يعني علم وقوع شيء ولم يامر به لكونه غير مرضي له والتوجيه الاول
اقرب والثالث ابعدها لان اطلاق المشية على العلم لم يثبت لغة وظاهرا وحمل الحديث على التقية ايضا محتمل
علي بن ابرهيم عن المختار بن محمد الهمداني ومحمد بن الحسن عن عبد الله بن الحسن العلوي جميعا عن الفتح
بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن عليه السلام قال ان لله ارادتين ومشيتين ارادة حتم اي ارادة حتمية
ومشية قطعية لا يجوز تخلف المراد عنها كما هو شان ارادته ومشيته بالنسبة الى افعاله وارادة عزم اي
ارادة عزمية غير حتمية ومشية تخييرية غير قطعية يجوز تخلف المراد عنها كما هو شان ارادته ومشيته
بالنسبة الى افعال العباد ينهى وهو يشاء اي ينهى العبد عن شيء ويكره ذلك الشيء وهو يريد بالعرض صدوره
منه باعتبار انه لم يجبره على قبول النهي على الترك ويامر وهو لا يشاء اي يامر العبد بشيء ويريد صدوره
منه وهو لا يريد ذلك الشيء باعتبار انه لم يجبره على قبول المامور به والحاصل انه تعالى لما كان قادرا على منع
العبد جبرا وقسرا من الفعل في صورة النهي ومن الترك في صورة الامر ولم يمنعه كذلك لانه مناف
للتكليف فانه شاء فعل المنهي عنه وترك المامور به او ما رايت انه نهى ادم وزوجته ان ياكلا من الشجرة
وشاء ذلك اي كلاهما منها باعتبار انه لم يجبرهما على تركه ولو لم يشأ ان ياكلا لجبرهما على النهي عنه و
مشيته لتركهما ما غلبت مشيتهما للاكل مشية الله لتركهما لان المغلوب المجبور على ترك
شيء لا يمكنه الاتيان بفعله فضلا من ان يكون مشيته غالبة على مشية الجابر القاهر وامر ابرهيم
ان يذبح اسحق دل على ان الذبيح اسحق بن سارة وفي رواية ابي بصير عن ابي جعفر وابي عبد الله
عليهما السلام المذكورة في باب ذبح ابرهيم عليه السلام من هذا الكتاب ايضا دلالة على ذلك ولكن رواية
الصدوق رحمه الله في كتاب عيون اخبار الرضا عليه السلام وباسناده الاخر عن علي بن الحسين بن
علي بن فضال عن ابيه عنه عليه السلام دلت على ان الذبيح اسمعيل بن هاجر وكذا روايته في كتاب معاني
الاخبار في باب نوادر المعاني صريحة في ذلك وفي اخرها لمن زعم ان اسحق اكبر من اسمعيل و
ان الذبيح اسحق فقد كذب بما انزل الله من نبائهما ولم يشأ ان يذبحه مشية حتم يمتنع معها ترك
الذبح والاعراض عنه ولو شاء ان يذبحه كذلك لما غلبت مشية ابرهيم ترك الذبح والاعراض
عنه بعد الاشتغال به مشية الله ذبحه حتما لانه عليه السلام كان مجبورا بالذبح غير قادر على تركه والله اعلم
علي بن ابرهيم عن ابيه عن علي بن معبد عن درست بن ابي منصور عن فضيل بن يسار قال
سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول شاء واراد ولم يحب ولم يرض هذا باعتبار التعلق بجميع منه

بقوله شاء ان لا يكون شيء الا بعلمه واراد مثل ذلك وقد عرفت ان الارادة اكد من المشية يعني شاء واراد ارادة
حتم ان يتعلق علمه بكل شيء ولا يقع شيء من الاشياء الا بعلمه وهذا احد التاويلات لتعلق مشيته وارادته بكل شيء
خيرا كان او شرا ولم يحب ان يقال ثالث ثلثة المحبة في حق العبد ميل النفس او سكونها بالنسبة الى موافقة
وملائمة عند تصور كونه موافقا وملائما له وهذا مستلزم لارادته اياه ولما كانت المحبة بهذا المعنى محالا في حقه
تعالى يراد بها ذلك اللازم يعني لم يرد ان يقال هو ثالث الالهة الثلثة الله وعيسى ومريم كما قالت النصارى
ويدل عليه قوله ذلك لقوله تعالى أأنت قلت للناس اتخذوني وامي الهين ولم يرض لعباده الكفر لان
الرضاء بالكفر قبيح لا يجوز اسناده اليه تعالى وفيه رد على الاشاعرة لانهم يقولون اراد الله الكفر من الكافر
واراد ان يقال له ثالث ثلثة تنبيه على ما تقرر عندهم من انه تعالى اراد كل ما له حظ من الوجود واذا اراده
فقد احبه ورضيه لان حبه تعالى للشيء ورضاه عبارة عن الارادة كما صرح به في كتبهم وصرح به اصحابنا
ايضا ومن ثم قال ابن قيم الحنبلي وابن هشام على ما نقل عنهما شارح كشف الحق ان هؤلاء يعني الاشاعرة
يقولون ان كل ما شاء الله وقضاه فقد احبه ورضيه ولما راى جماعة المتاخرين منهم شناعة هذا القول
وقبحه حاولوا التحرز عنه فقال بعضهم ارادته تعالى لجميع الاشياء حتى الكفر وغيره عبارة عن تقديرها وتقديره
الكفر لا يوجب ان يحبه ويرضاه وقال صاحب المواقف الرضا عبارة عن ترك الاعتراض والله يريد الكفر
للكافر ويعترض عليه ويواخذه به ويشبه ان العبد لا يريد الالام والامراض والسموم مامور بارادتها وهو
مامور بترك الاعتراض عليها والجواب عن الاول ان الارادة لم تجيء لغة ولا عرفا بمعنى التقدير ولم يصطلح عليه
سوى هذا القائل ولهذا لم يتمسكوا في دفع هذه الشناعة عن انفسهم بذلك بل قالوا مع انه لا ينفعهم اصلا لان
افعال العباد كلها مخلوقة له تعالى عندهم ولا معنى لخلق الفاعل المختار لها بدون ارادتها فالقبح بحاله
الجواب عن الثاني من وجوه الاول انه لم يثبت في اللغة ولا في العرف ان الرضا عبارة عن ترك الاعتراض
بل الثابت فيهما انه عبارة عن الارادة وبذلك يشعر كلام ابن قيم في شرح منازل السائرين وكلام الابي
في كتاب اكمال الاكمال وكلام بعض شراح نهج البلاغة حيث قال المحبة ارادة هي مبدا فعل ما ومحبته تعالى
للشيء هي ارادته والرضا قريب من المحبة ويشبه ان يكون اعم منها لان كل محب راض بما احبه ولا ينعكس
وقد قيل ان الرضا على ما يقتضيه القران مستلزم للارادة او ارادة مخصوصة ولعل تلك الارادة
المخصوصة هي التي ذهب اليها بعض الاصحاب من ان الرضا ارادة متعلقة بالامور المستحسنة من حيث
هي كذلك الثاني ان ارادة الكفر من شخص والاعتراض عليه قبيح بحسب العقل فلا يصح اسناده اليه
تعالى الثالث ان ترك الاعتراض متحقق في المباحات والمكروهات ولا يقال انه تعالى راض عن العباد

بعضها الرابع ان النائبة المذكورة في محل المنع لان رضا العبد بالاحكام عبارة عن ارادته ترجيحا لارادته تعالى على ارادة
نفسه وترك الاعتراض تابع لتلك الارادة محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن ابي نصر قال قال ابو الحسن الرضا عليه السلام
قال الله ابن ادم بحذف حرف النداء وفي كتاب العيون يا ابن ادم بذكرها بمشيتي وبتوفيقك واللطف بك
كنت انت الذي تشاء لنفسك ما تشاء من الطاعات والخيرات الموجبة لاستقامة احوالك في الدارين كما
قال سبحانه وما تشاؤون الا ان يشاء الله وفي الكلام ترجيح لجانب المعنى والخطاب على جانب اللفظ والغيبة وبقوتي
التي اودعتها فيك اديت فرائضي التي توجب تركها عذابك ورضاي عنك ولما كان اداؤها متوقفا على ارادتها
والقوة عليها والتوفيق المحرك اليها وكان كل ذلك من صنع الله تعالى بعباده والتفضل عليهم اما الاخيران فظاهر
واما الاول فلانك قد عرفت ان اصل الارادة من خلق الله تعالى وان كانت الارادة الجازمة من العبد من الله تعالى
عليهم بذكر هذه الامور وبنعمتي قويت على معصيتي فيه توبيخ لك بالظلم والكفران ووعيد باستحقاق
العقوبة والخذلان وذلك لان حكمة التكليف المورث لاستحقاق الثواب والعقاب تقتضي امكان
تعلق القوة لكونها جسمانية تقوى وتضعف بسبب توارد النعمة وعدمها اقتضت الحكمة لاجل تكميل الحجة
تقويتها بالنعمة والغرض الاصلي من تقويتها هو ان تصيرها الى اشرف الضدين وتميلها الى افضل الطرفين
اعني الطاعات والخيرات اذ جعلتها مائلة الى المعاصي والشرور فقد صرفت اثر النعمة في سبيل الظلم والطغيان
وحصل لك استحقاق العقوبة والخذلان جعلتك بلا سبق استحقاق سميعا بما نطقت به السن الشرايع والرسل
بصيرا بما دل على اشرف المناهج والسبل قويا على سلوك طريق الاستقامة والنهي ما اصابك من حسنة اي
كانت او نعمة فمن الله تفضلا ومنه عليك واحسانا منه اليك فله الفضل والحق عليك اما الطاعة فلان اخذ
لطفه عنانك مشتاقا اليها واقامه توفيقه جوادا رادتك عليها واما النعمة سواء كانت دنيوية او
اخروية فلظهور رجوع جلها بل كلها الى التفضل والاحسان لان الانسان وان صرف عمره في سبيل الطاعة
والرضوان واجتنب دهره عن طريق المعصية والطغيان فهو بعد لم يات بما يكافي نعمة الوجود فكيف
يستحق بعمله نعمة اخرى ولذلك ورد من طريق العامة والخاصة لا يدخل احد الجنة الا بفضل الله ورحمته
وفيه دلالة على نفي التفويض وما اصابك من سيئة معصية كانت او بلية فمن نفسك لكونها فاعلة
لها وجالبة اياها اما المعصية فلصرف النفس هذه القدرة القادرة على الطاعات والمعاصي الى سبيل المعاصي
واما البلية فلان سببها اكتساب النفس اياها بارتكاب المناهي كما روى المصنف في باب تعجيل عقوبة الذنب
باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام في قول الله عز وجل وما اصابكم من مصيبة
فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير ليس من التواء عرق ولا نكبة حجر ولا عثرة قدم ولا خدش عود

بالقصد وحصول المعصية
ابن طلب الطاعة وذلك
القوة منهم

لابن ابي

لابن ابي الحديد قال القاضي الاية مخصوصة بالمجرمين فان ما اصاب غيرهم فلاسباب اخر منها تعريضه
للاجر العظيم بالصبر عليه انتهى ويمكن ان تريد بالنفس والبدن الجنس وتقول انه يصيب المصيبة بدنا
بفعل غيره كما دل عليه بعض الايات والروايات ولك ان تريد بها نفس المصاب وبدنه وتجعل المكسوب الجالب
للمصيبة شاملا لخلاف الاولى ايضا رتبة ولعل الجرم لا يخلو منه كما اشتهر حسنات الابرار سيئات
المقربين ومن هنا اصاب ادم عليه السلام ما اصابه وفيه دلالة واضحة على ان العبد ليس مجبورا على
المعصية وان افعاله مستندة اليه لا اليه سبحانه كما زعمت الاشاعرة وذلك المذكور وهو كون
ما اصابك من حسنة سبب للحكم عليه بانه من الله وكون ما اصابك من سيئة سبب للحكم عليه بانه من نفسك
لاجل اني اولى بحسناتك منك لصدورها منك بقوتي التي اودعتها فيك اختبارا وامتحانا وتوفيقي و
لطفي بك تفضلا واحسانا لحق لو صرفت وجه التوفيق واللطف عنك ووكلتك الى نفسك كنت من
الاشرار ومن الخير ابعد وانت اولى بسيئاتك مني لصدورها منك على وفق عنايتك وارادتك
ومقتضى مشيتك وقدرتك وفي لفظة اولى واضافة الحسنات والسيئات الى المخاطب اشعار بان
الحسنات والسيئات كلها مكسوبة للعبد الا ان فعل الحسنات لما كان بالتوفيق واللطف الخارجين
عن الامور المعتبرة في اصل التكليف كان اسناده اليه تعالى اولى بهذا الاعتبار كما اسند الرمي اليه تعالى
في قوله وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وفعل السيئات لما كان من مجرد القوة التي هي مناط
التكاليف مع شوق النفس اليه من غير اعانة من الله تعالى اليه عليه كان اسناده الى الفاعل الحقيقي اولى
من اسناده الى الفاعل بواسطة وذلك اشارة الى الامر المفهوم من سياق الكلام وهو الاقتدار
على الطاعة والمعصية ولحوق اللطف والتوفيق لبعض دائما ولبعض في وقت دون وقت
اني لا اسأل عما افعل لكمال الجلالة والعظمة والجبروت مع اشتمال ذلك الفعل على الحكم والمصالح و
غيرها من اسرار القدر التي لا يصل اليها عقول احد من البشر وهم يسألون عما يفعلون وعن
صرف القوة والنعمة فيما يعملون لانهم عباد مملوكون وفيه ايضا دلالة على انهم الفاعلون اذ لا
معنى لسؤال احد عما هو مجبور عليه وليس من فعله

باب الابتلاء والاختبار

علي بن ابراهيم بن هاشم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن حمزة بن محمد الطيار
عن ابي عبد الله عليه السلام قال انه ما من قبض ولا بسط الا ولله فيه مشية وقضاء وابتلاء القبض
في اللغة الامساك والاخذ يقال قبض عليه بيده اذا ضم عليه اصابعه وقبض الشيء اخذه و
والبسط نشر الشيء والجود والانعام وفلان مبسوط اليد وجواد عبارتان متعاقبتان على معنى

واحد ومن اسمائه تعالى القابض والباسط لانه يقبض الرزق عمن يشاء ويبسط لمن يشاء ويقبض الارواح عند الممات
ويبسطها في الاجساد عند الحيوة ولعل المراد بالقبض والبسط هنا القبض والبسط في الارزاق بالتوسيع والتقتير
وفي النفوس بالسرور والاحزان وفي الابدان بالصحة والالام وفي الاعمال بتوفيق الاقبال اليها وعدمه وفي الاخلاق
بالتحلية بها وعدمها وفي الدعاء بالاجابة له وعدمها وفي الاحكام بالرخصة في بعضها والنهي عن بعضها يعني
ما من قبض ولا بسط بشيء من هذه المعاني الا ولله تعالى فيه مشية وارادة وقضاء وحكم وابتلاء اختيار
يختبر بها عباده ويعامل معهم معاملة المختبر مع صاحبه لا ليعلم مال حالهم وعاقبة امرهم لانه علام الغيوب
بل ليظهر لهم كيف يخرجون من بوتقة الامتحان ايخرجون صابرين خالصين او يخرجون شاكين جزعين
فالفقير والمحزون والمتالم يختبرون بالفقر والحزن والالام والغني والمسرور والصحيح يختبرون بالغناء
والسرور والصحة وهكذا البواقي فان صبر وادخلوا في زمرة الصابرين الحامدين وان لم يصبروا دخلوا
في زمرة الشاكين الناقصين والسالكون العارفون بمراتب هذه الاختيارات ورموز هذه الامتحانات
[illegible] دون بين خوف ورجاء لا حول ولا قوة الا بالله وفيه دلالة على ان افعال العباد اختيارية
لهم انه لا معنى لاختبار المجبر بفعل لا يقدر عليه علي عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه
عن فضالة بن ايوب عن حمزة بن محمد الطيار عن ابي عبد الله عليه السلام قال انه ليس شيء فيه قبض او
بسط مما امر الله به او نهى عنه لعل المراد بالامر ما هو خلاف النهي فيشمل ما وقع فيه الرخصة مثل المباحات
ايضا والبسط في صورة الامر والقبض في صورة النهي لان الناهي قبض المنهي واخذه عن فعل المنهي
عنه ويمكن تعميم الامر والنهي على وجه يشمل القبض والبسط في غير الاحكام ايضا فان الفقر والغناء
والالام والصحة وغيرها ايضا حاصلة بامره تعالى الا وفيه لله تعالى ابتلاء وقضاء وذلك بعد حصول
اللطف منه تعالى ببعث الانبياء وارسال الرسل وانزال الكتب وارشاد العباد وايضاح السبل ومدح
الصابرين والانقياد واللطف واجب على الله تعالى وتعظيم اجرهم فلا يرد ان الاختيار ينافي
اللطف المقرب الى الطاعة والانقياد واللطف واجب على الله تعالى كما بين في موضعه
باب السعادة والشقاء الشقاء والشقاوة خلاف السعادة تقول سعد
الرجل بالفتح والكسر فهو سعيد وبالضم والكسر فهو مسعود والسعيد من هو الاولى بان من يدخل
الجنة وان اردت زيادة توضيح فنقول السعادة والشقاوة حالتان متقابلتان للانسان
ولهما اثر وسبب قريب وسبب بعيد اما الاثر فهو استحقاق الثواب والعقاب واما
السبب القريب فهو الاتيان بالخيرات التي اشرفها الايمان والاتيان بالشرور التي اخسها
الكفر

الكفر وقد يطلق السعادة والشقاوة على نفس هذا السبب ايضا وقول الصادق عليه السلام السعادة سبب خير
يمسك به السعيد فيجره الى النجاة والشقاوة سبب خذلان يمسك به الشقي فيجره الى الهلكة وكل بعلم الله
يحتمل الامرين واما السبب البعيد فهو ما اشار اليه مولانا الباقر عليه السلام بقوله ان الله عز وجل
قبل ان يخلق الخلق قال كن ماء عذبا اخلق منك جنتي واهل طاعتي وكن ملحا اجاجا اخلق منك
ناري واهل معصيتي ثم امرهما فامتزجا فمن ثم صار يلد المؤمن الكافر والكافر المؤمن الحديث فان
هذين الماءين سبب لاقتدار الانسان بالخير والشر وتكليفه وامتحانه بهما ومبدأ للاستعداده
لقبول السعادة والشقاوة وميله اليهما ولا يقتضي ذلك الجبر لان الجبر انما يلزم لو خلق مرا ما
اجاجا وحده فان ذلك كان يوجب انتفاء القدرة على الخير والظاهر انهما يطلقان على هذا السبب
ايضا وبالجملة هما في الحقيقة الحالتان المذكورتان واطلاقهما على السببين المذكورين على سبيل
التوسع من باب تسمية السبب باسم المسبب محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن
صفوان بن يحيى عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله خلق السعادة و
الشقاوة قبل ان يخلق خلقه اي قدرهما قبل تقدير الخلق او قبل ايجاده فلو يرد انهما امر
عرضي كيف يتصور تحققه قبل تحققه هذا ان اريد بهما الحالتان المذكورتان او السبب القريب
لهما واما ان اريد بهما السبب البعيد فيحتمل ان يراد بخلقهما تقديرهما ويحتمل ان يراد به
ايجادهما لان مبدء الخير والشر مما اوجده الله تعالى في مبدء الانسان الذي هو الماءان الذي
اختمرت بطينته فمن خلقه الله سعيدا لم يبغضه ابدا الضمير للنسبة وعلى التقديرين
لان تقديرها وايجاده مقرونا بسعادته في علم الله تعالى فلو يرد ان سعادته مكسوبة له لا انه
مجبور على ما هو الحق عند الامامية لم يبغضه ابدا لتحقق السعادة الموجبة للمحبة والرضا
عنه وان عمل شرا ابغض عمله لما فيه من القوة الداعية الى الشر ابغض عمله لانه شر متصف بانه
خلاف المراد ولم يبغضه لانه يعود الى كراهته له وعلمه بعدم وقوعه على نهج الثواب واستحقاق الصواب
صاحبه للتعذيب بل يوفقه للتوبة الماحية له او يمحصه بالالام والمصايب او يعفو عنه
لمن يشاء حتى يرد عليه خالصا من الذنوب وان كان شقيا لم يحبه ابدا لغلبة شقاوته
الموجبة للمقت والبغض وفي تغيير الاسلوب ايماء لطيف الى انه تعالى لا يخلق احدا شقيا
وانما الشقاوة من كسب العبد بخلاف السعادة فانها ايضا وان كانت من كسبه الا انه حسن
استعداده صار محلا للطف الله تعالى به وتوفيقه له في اكتسابها فكانه تعالى خلقه وان عمل صالحا

لما فيه من القوة الداعية الى الصلاح اصبح عمله حسنة تعود الى عمله بتقويمه على نهج الثواب وارادة الملكات
لصاحبه فيكافيه بالاحسان والانعام الدنيوى ولحوه ليرده عليه خاليا عما يوجب الدخول فى الجنة
وابغضه لما يصير اليه بسوء اختياره من الشقاوة التامة الموجبة للدخول فى النار فاذا احب الله
شيئا سواء كان عمله او غيره لم يبغضه ابدا واذا ابغض شيئا لم يحبه ابدا توضيح ذلك ان الانسان
عبارة عن مجموع الجوهرين النفس والبدن ولكل واحد منهما طريقان طريق الخير وطريق الشر
فطريق الخير للاول هى العقايد الصحيحة والاخلاق المرضية وللثانى هى الاعمال الحسنة وطريق
الشر للاول هى العقايد الباطلة والاخلاق الرذيلة وللثانى هى الاعمال القبيحة فان استقام
هذان الجوهران فى تحصيل ما يناسبهما كما فى الانبياء والاوصياء كان سعيدا مطلقا محبوبا لله دايما
غير مبغوض ابدا وان لم يستقم شئ منهما ابدا كان شقيا مطلقا مبغوضا ابدا غير محبوب
اصلا وان استقام الاول دايما دون الثانى كان هو محبوبا دايما غير مبغوض ابدا لان الجوهر
الاول اولى بالحقيقة الانسانية بل هو الانسان حقيقة وكان عمله مبغوضا وان استقام
الثانى دايما دون الاول كان هو مبغوضا وعمله محبوبا وان استقام كل واحد منهما فى وقت دون
اخر يعتبر حاله فى الخاتمة فان استقاما واستقام الاول وحده كان هو عند الله محبوبا وكان عمله
مبغوضا وان استقام الثانى ولم يستقم شئ منهما كان هو عند الله مبغوضا وكان عمله محبوبا
ولما كان العمل وحده مبغوضا امكن ان يتداركه التوبة او المصيبة الدنيوية او البرزخية او
الشفاعة او العفو ومما ذكرنا ظهر ان الكافر الذى يؤمن محبوب لله تعالى فى علم الغيب والمؤمن
الذى يكفر مبغوض ابدا لا يقال هذا ينافى قوله تعالى لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك
تحت الشجرة فان هؤلاء كانوا محبوبين لله تعالى لان الرضا عنهم يوجب المحبة مع ان بعضهم منعوتا
بالنفاق كما صرح به وبعضهم بالارتداد بعده لانا نقول الرضا متعلق بالمؤمنين وكون
هؤلاء من المؤمنين عند المتابعة فى ذلك تقدير التسليم كان الرضا مشروطا بالوفاء وعدم
النكث كما يدل عليه قوله تعالى فمن نكث فانما ينكث على نفسه وهؤلاء لما نكثوا علم انهم فقدوا
ما شرط المحبة وفى هذا الحديث رد على الاشاعرة القايلين بانه تعالى اراد جميع افعال العباد ورضى
بها واحبها بناء على ما زعموا من انه الموجد لها على بن محمد رفعه عن شعيب العقرقوفى عن
ابى بصير قال كنت بين يدى ابى عبد الله عليه السلام جالسا وقد سأله سائل اما خبر والظرف متعلق
ام حال والظرف خبر وقد ساله سائل فقال جعلت فداك يا ابن رسول الله من اين لحق

الشقاء

الشقاء اهل المعصية اى من اى محل على ان يكون من للابتداء او من اى سبب على ان يكون للتعليل كما فى قوله
تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا ويكون ابن بمعنى الى للسؤال عن الحال حتى حكم لهم فى علمه بالعذاب على عملهم اللام
فى لهم للتهكم او بمعنى الباء اى بسبب عمله بسوء حالهم وقبح ما لهم وفساد اعمالهم او للظرفية المقدرة لاستقرار
هذا الحكم فى علمه المحيط بكل شئ ولحقوا عليه بما استقر الله عز وجل فى قوله سعيت فى حاجتك
والباء متعلق بحكم ويحتمل حافظة الاجارة بقرينة وقوع الفعل بعدها وما بعدها هاهنا اقوى معاقبا لها
لان للشقاء افراد ولو هذا الفرد وهو حكم الله تعالى عليهم بالعذاب اقوى افراده ولذا ابتدأ السائل
غايته ليفيد لحوق جميع افراد الشقاء بهم حتى هذا الفرد الذى لا شقاء اقوى منه مع ان المراد بلحوق
الشقاء لحوقه بحسب العلم الالهى فان المعطوف فى موضع الجر والذهن ونفس الامر جميعا لان هذا
الحكم تابع لعلمه بشقاوتهم وان المراد بلحوقه بحسب الخارج كان المعطوف فى موضع جر الذهن ملكه
لحالة افراد الشقاء بهم فردا بعد فرد الى ان بلغ هذا الفرد الذى هو نهاية افراده واقواها ومقدمها
بحسب نفس الامر لانه تابع لعلمه الازلى بحالهم بقى هاهنا شئ وهو انه ان اراد بالمعصية المعصية
الموجبة للدخول فى النار دائما مثل الكفر يراد بالشقاء الشقاء التام وبالعذاب العذاب الابدى
وان اراد بها الاثم وما ذكر يراد بهما ايضا اثم مما ذكر وحينئذ يرد ان قوله حكم لهم بالعذاب ان الحكم لهم
باستحقاق العذاب لا ينافى جواز العفو وغيره فى بعض الصور لما سأل السائل عن المبدأ
الاول والسبب الاصلى للشقاء اشار عليه السلام الى ان ذلك سر من الاسرار التى لا يصل اليها العقول
الناقصة فقال ابو عبد الله عليه السلام ايها السائل حكم الله عز وجل لا يقوم له اى لمعرفته ومعرفة اسراره احد
من خلقه بحقه اى بحق الحكم او بحق القيام ولعل المراد بهذا الحكم هو حكمه تعالى فى خلقه بالثواب
والعقاب فى عملهم او حكمه تعالى فى مادة الانسان بامتزاج الماءين او بامتزاج الطينتين طينة
الجنة وطينة النار كما فى بعض الروايات وهذا الامتزاج مبدأ للقوة الداعية الى الخير والشر
والسعادة والشقاوة فالحكم بذلك اى بالثواب والعقاب او بالامتزاج المذكور ثم اوحى لاهل
محبته اى للذين علم انهم سيصبرون على طاعته ويقومون على امره ونهيه ويسلكون
باختيارهم سبيل محبته القوة على معرفته القوة وان اعتبر فى مفهومها صلاحيتها تأثيرها
فى الخير والشر وامكان ارتباطها بالفعل والترك الا انها فى هؤلاء لما كانت متوجهة الى طريق
الخير ومتعلقة بسبيل المعرفة خصها بالذكر باعتبار هذا الطريق طلبا لانتفاء ... و
ووضع عنهم لطفا بهم وتوفيقا لهم لامامتهم ما هو الغرض من هذه القوة ثقل العمل بحقيقته

ما لهم من اهل بر الاتيان بالطاعات والاجتناب عن المنهيات والسلوك الى الله وبذلك صاروا
من اهل المحبة والسعادة فالقوة والاعانة منه تعالى والفعل منهم على سبيل الاختيار ووهب لاهل
المعصية القوة على معصيتهم وجه التخصيص يعرف مما ذكر وانما اضاف المعصية اليهم لا اليه
سبحانه كما في المحبة والمعرفة للتنبيه على ان معصيتهم ما ينبغي ان لا يقع وانها لكونها من مقتضيات
نفوسهم يجب ان يضاف اليهم ولما كان المراد بهذه القوة القوة الحاصلة لشرائط التاثير في المعاصي
بقرينة تخصيص تعلقها بالمعصية بالذكر اشار الى تعليل هبتها بوصف يرفع بهما شبهة الجبر والظلم
بقوله لسبق علمه فيهم بما يصيرون اليه من المعصية والمخالفة وهذا العلم تابع للمعلوم
بمعنى انه مطابق له والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم اذ لولاه لم يتعلق العلم به لا بمعنى انه متأخر
عنه لاستحالة حدوث العلم له تعالى ومنعهم طاقة القبول منه في الطاعات وسلوك سبيل
الخيرات والطاعات لاضافة المنع الى ضمير الجمع من باب اضافة المصدر الى الفاعل والمقصود ان
هبة القوة المؤثرة في المعصية ثم […] مجموع هذين الامرين يعني العلم والمنع […] الجبر لاستناد
المنع اليهم وانما قلنا الظ ذلك لاحتمال ان يكون من باب اضافة المصدر الى المفعول والفاعل
هو الله تعالى والمقصود منه سلب التوفيق والاعانة عنهم بسبب ابطالهم الاستعداد الفطري لطاقة
القبول عنه وافسادهم القوة المعدة لقبول الطاعة فلا يلزم منه جبر ولا ظلم لان الجبر انما يلزم
لو لم يهبهم القوة على الطاعة وطاقة القبول والظلم انما هو وضع الشيء في غير موضعه وهم
بسبب ذلك الابطال والافساد خرجوا عن استحقاق الاعانة والتوفيق فوافقوا بالقاف
والعين وفي بعض النسخ فوافقوا بالفاء والقاف ما سبق لهم في علمه من المعاصي الموجبة لعذابهم
ولم يقدروا ان يأتوا حالا تنجيهم من عذابه لان […] الحقيقة التصديق ان قلت علمه
تعالى بحصولها الموجبة لعذابهم لا يقتضي ان تكون تلك الاحوال واجبة […] ولم يقدروا
على الاحوال المنجية لنجاتهم عن العذاب لان العلم تابع للمعلوم […] قلت لا دلالة فيه
على ان […] لتلك الاحوال وعدم قدرتهم على نقيضها وانما دل على ان المعلوم واجب
الحصول لان علمه مطابق للواقع واما وجوبه فمعلوم فهو مستند الى علته التامة التي هي باختيار
ومع تحقق علته التامة فهو واجب الحصول ونقيضه ممتنع لا انه قدرتهم عليه وهذا هو معنى يشاء
ما شاء وهو سر اعطاء القوة على الطاعة والمعصية وعدم الجبر على شيء منهما لتحقيق معنى
الاختيار والتكليف هو معنى يشاء ما شاء وسر انه لو لم يشأ صدورها على سبيل الاختيار

لما اعطاهم

لما اعطاهم القوة […] لم يجبرهم على الطاعة وفيه رد على الجبرية القائلين بان معناه انه تعالى اراد جميع افعال
العباد وفعلها خيرها وشرها وهم جماعة من بعض المتأخرين منهم صنفان صنف يقولون بانه تعالى هو الفاعل
لافعال العباد ولا تأثير لقدرتهم فيها اصلا وصنف يقولون ان لهم قدرة واختيارا على افعالهم لكن ليس
لقدرتهم واختيارهم مدخل وتأثير فيها وانما الموجد لها هو الله تعالى والعبد كاسب بمعنى انه محل لتلك الافعال
التي اوجدها الله تعالى فيه وحقيقته يرجع الى ان العبد اذا توجهت قدرته الى الفعل سبقت قدرته تعالى اليه
فأوجدها وهذا الصنف هم الاشاعرة مع موافقتهم للصنف الاول في بعض الوجوه خالفوهم بوجه
اخر لئلا يرد عليهم ان فعله تعالى معاصي العباد ثم تعذيبهم بها ظلم وجور لانهم يقولون يستحق العباد
التعذيب باعتبار المحلية والكسب واقترانها بالمعصية مع قدرتهم وان لم تكن قدرتهم مؤثرة فيها اصلا
وانت تعلم ان القول بوجود قدرة غير مؤثرة غير معقول لان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة
فلو لم يكن قدرة العبد مؤثرة كانت تسميتها قدرة مجرد اصطلاح وان الظلم لازم غير مرفوع ولقد اضطر
بعض اصحابنا حيث الى التمثيل لايضاح قبح هذا القول وقال لعمري ان القول بكسب العبد وان
قدرته غير مؤثرة وانما المؤثر قدرة الله تعالى ثم القول بثواب العبد او عقابه من باب ان يقال
ان احدا قادر على الزنا مثلا واذا كان معه قادر اخر تكون قدرته اشد من قدرته وارتكب الزنا دون
الاول صار ذلك الضعيف الغير المرتكب له مستحقا للحد والرجم دون المرتكب له وهو كما ترى
عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن النضر بن سويد عن يحيى بن عمران الحلبي
عن معلى ابي عثمان عن علي بن ابي حمزة عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال يسلك بالسعيد في
طريق الاشقياء تقول اسلكت الشيء في كذا اسلكه وسلكته فيه سلكا بالفتح فانسلك انا ادخلته
فيه فدخل فالفعل متعد لمفعول واحد مجرد وعلى التقديرين اما معلوم مسند الى ضمير يرجع الى الله تعالى
او مجهول مسند الى الظرف والباء للمبالغة في التعدية وقد يجعل للتعدية بناء على ان السلك
قد يجيء لازما حتى يقول الناس ما اشبهه بهم اظهار للتعجب في كمال المشابهة بينه وبينهم في الشقاء
بل هو منهم لحصول المساواة في الظاهر وانتفاء التشبيه المشعر بالتفاوت ثم يتداركه السعادة بتوجيهه
الى طريق السعداء فيلقاه على ما كان فيه فيختم خاتمته وقد يتوهم ان كل من مات على شيء حكم به من
خير او شر وقد يسلك بالشقي طريق السعداء حتى يقول الناس ما اشبهه بهم بل هو منهم ثم
يتداركه الشقاء بالحركة الى طريق الاشقياء واستقرار خاتمته على الشقاوة ان من كتبه الله
سعيدا وان لم يبق من الدنيا الا فواق ناقة ختم له بالسعادة الفواق بالفتح والضم ما بين الحلبتين

من الوقت لان الناقة تحلب ثم تترك سويعة يرضعها الفصيل لتدر ثم تحلب وهذا تمثيل يضرب بما بين فوته ووصوله الى مرتبة السعادة ثم ان تلك السعادة حصلت له باختيار حسن باختياره مع لحوق اللطف والتوفيق به ولا يلزم من كونه مكتوبا من السعداء سلب الاختيار عنه اذ معنى كتبه الله سعيدا انه لا تعلق علمه بانه سعيد وسمه بسماته فلا يلزم وجوده الا بالاختيار وان ذلك العلم تابع للمعلوم ومطابق لما يقع في نفس الامر وفيه تنبيه على الخوف من سوء الخاتمة وهو الذي قطع قلوب العارفين ووقع من سوءها جزئيات كثيرة ونقل فيها اقدام جماعة من اهل العرفان ولذلك كان اهل الحق والسعادة يطلبون حسن العاقبة واستقامة الخاتمة بالتضرع والابتهال وقد وقع مثل هذا الحديث في طرق العامة روى مسلم في باب بيان المقادير السابقة باسناده عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الرجل ليعمل الزمن الطويل بعمل اهل الجنة ثم يختم له عمله بعمل اهل النار وان الرجل ليعمل الزمن الطويل بعمل اهل النار ثم يختم عمله بعمل اهل الجنة وباسناده عن سهل بن السعد الساعدي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الرجل ليعمل عمل اهل الجنة فيما يبدو للناس وهو من اهل النار وان الرجل ليعمل عمل اهل النار فيما يبدو للناس وهو من اهل الجنة قال المازري الانتقال من الشر الى الخير كثير واما من الخير والشر فهو في غاية الندور وهو من باب سبقت رحمتي غضبي ثم الشر المنتقل اليه اما من كونه كفرا او شرا مخالفة قال الابي عما ذكر المازري من ان ذلك في غاية الندور ذكر الغزالي ان تسعين صديقا انحطت من درجة الصديقية الى درجة الزندقة باتخاذ النساء وعرضنا من نقل حادثهم واقاويلهم هو لا اشعار بانهم ايضا قائلون بان الانتقال من احدهما الى الاخر غير متبعد من غير المعصوم فكيف يستبعدون ذلك من الثلاثة الذين خلفوا على تقدير ايمانهم وخروجهم من الكفر الذي حصلوا عليه في كثير عمرهم باب الخير والشر عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابن محبوب وعلي بن الحكم عن معوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان مما اوحى الله تعالى الى موسى عليه السلام وانزل عليه وانزل عليه في التورية اللطف للتضمن مع احتمال ان يكون الحقا قبل الانتقال انى انا الله لا اله الا انا اشارة الى التوحيد في الذات والصفات خلقت الخلق اشارة الى التوحيد كونه مبدا لجميع مخلوقاته مع احتمال ان يراد بالخلق الخلق القابل للخير والشر بقرينة المقابل وخلقت الخير واجريته على يدي من احب فطوبى لمن اجريته على يديه طوبى فعلى من الطيب والواو منقلبة عن الياء لانضمام ما قبلها وقيل هي اسم شجرة في الجنة وعلى التقديرين فهو مبتدا والمعنى له طيب العيش او له الجنة لانها مشتملة على طيبه وانا الله لا اله الا انا خلقت الخلق وخلقت الشر واجريته على يدي من اريده اي من اريد اجراءه على يديه فويل لمن اجريته على يديه هذا الحديث وما يتلوه

دل

دل الحديث الظاهر على الجبر كما هو مذهب الاشاعرة القائلين بانه تعالى هو الخالق الموجد لافعال العباد كلها خيرها وشرها لكن بطلانه لما كان معلوما عندنا بالعقل والنقل وجب التاويل فيه وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم ولكن لا باس ان نشير اليه على سبيل الاحتمال والله اعلم بحقيقة الحال فنقول لعل المراد بالخير والشر الجنة والنار او اجزاؤها او عبارة عن الاعانة والتوفيق للمتوجه الى الاول وعن سلبهما عن المتوجه الى الثاني وهذا التاويل ذكره بعض شارحي نهج البلاغة حيث قال ومما يليق ان نتكلم عن كيفية التوفيق بين ما روي في دعاء التوجه الى الصلوة والخير في يديك والشر ليس اليك وما روي في الدعاء اللهم انت خالق الخير والشر فوجه التوفيق ان المراد بالاول ان الافعال التي يفعلها الانسان واعرض حسنه طلبها وليست القبائح من افعاله تعالى ولا من اوامره ومعنى الثاني انه تعالى خالق الجنة والنار او نقول المراد بخلق الخير والشر تقديرهما والخلق كما جاء في اللغة بمعنى الايجاد جاء ايضا بمعنى التقدير والله سبحانه هو المقدر لجميع الاشياء والمبين لحدودها ونهاياتها حتى الخير والشر ومعنى اجرائهما ما مر او نقول الخلق بمعنى الايجاد يستلزم للارادة والمشية والمراد هنا هو الارادة على سبيل الكناية وقد صرح به بعض علماء العربية بان الكناية قد تحقق في موضع يمتنع فيه ارادة الحقيقة فان قلت نحن نقدر على هذا التاويل يريد الشر من افعال العباد كما يريد الخير وهذا ينافي ما هو الحق الثابت عندنا من انه يريد الخير دون الشر قلت لا منافاة اما اولا فلان ارادة الشر بالعرض من حيث انها تابعة لارادة الخير وذلك لانه اذا اراد الخير بذاته ولحسنه بمعنى انه اراد صدوره عنهم باختيارهم ولم يجبرهم عليه فقد اراد الشر بالعرض فارادته تابعة لارادة الخير بالمعنى المذكور والحق الثابت انه لا يريد الشر بالذات كما يريد الخير كذلك واما ثانيا فلانه اراد الخير صدر عنهم او لم يصدر واراد الشر لعلمه بصدوره عنهم على اختيارهم فارادة الشر تابعة للعلم بصدوره بخلاف ارادة الخير وسياتي في ثالث باب الاستطاعة ما يدل عليه والحق الثابت انه لا يريد الشر بما هو شر ولا ينافي ذلك ارادته من حيث علمه بصدوره عنهم وسر ذلك انه تعالى عالم بجميع الموجودات واراد ان يكون علمه مطابقا للواقع فمن اجل ذلك كانه اراد جميعها وان كان بعضها مرادا له بالذات وبعضها مكروها له بالذات ومنه يظهر سر ما نشاؤن الا ان يشاء الله تامل تعرف فانه دقيق جدا وحمل الحديث على التقية عن بعض الحاضرين ايضا محتمل هذا وقال بعض الناظرين في هذا الحديث ان ايجاده تعالى للشر بالعرض لا بالذات بل ذلك تابع لايجاد الخيرات الا ترى ان خلق الماء فيه منافع كثيرة وشرور قليلة مثل هدم بعض الابنية وهلاك بعض الاشخاص وهو تعالى انما اوجده للاول لا الثاني وكذا الخلق مشتمل على خيرات كثيرة

وكذا الكل خلق مشتمل على خيرات كثيرة وشرور قليلة وليس خلقه الا لاشتماله على الخيرات لا لاشتماله على
الشرور ولا لاشتماله عليهما جميعا فتكون وقوع الشرور منه بالعرض وبتبعية الخيرات لا بالذات ونظن انه لا دخل
له في هذا الحديث لان المقصود من الخير والشر هو الخير والشر من افعال العباد كما يشعر به من سياق
الكلام وما ذكره انما يتم في افعاله تعالى لا في افعالهم وعلى تقدير التسليم فهذا القايل قد اعترف بان موجد
الخيرات بالذات هو الله تعالى وهذا بعينه مذهب الجبرية عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن عن
ابن ابي عمير عن محمد بن حكيم عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول ان في بعض ما انزل الله
من كتبه اني انا الله لا اله الا انا خلقت الخير وخلقت الشر فطوبى لمن اجريت على يديه الخير وويل
لمن اجريت على يديه الشر الويل الحزن والهلاك والمشقة من العذاب وويل لمن يقول كيف ذا وكيف
ذا على سبيل الانكار والاشارة الاولى لخلق الخير واجرائه على يد اهله والثانية لخلق الشر واجرائه على يد اهله
او الاولى لخلق الخير والشر والثانية لاجرائهما على يد اهلهما علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يونس
عن بكار بن كردم بكار بفتح البا وتشديد الكاف والكردم في اللغة الرجل القصير الضخم ثم جعل علما
وشاعت التسمية به عن مفضل بن عمر وعبد المومن الانصاري عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال الله
تعالى انا الله لا اله الا انا خالق الخير والشر فطوبى لمن اجريت على يديه الخير وويل لمن اجريت
على يديه الشر ربما يقال انه تعالى لما اقدر العبد على الخير والشر كان الخير والشر كانهما جاريان منه تعالى
على يديهم وويل لمن يقول كيف ذا وكيف هذا قال يونس يعني بمن يقول من ينكر هذا الامر وهو
خلق الخير والشر واجراءهما على يد اهلهما بتفقه فيه اي في الانكار او في هذا الامر وقوله بتفقه اما
مصدر مجرور بالياء او فعل مضارع وهو على التقديرين حال عن فاعل ينكر وفي هذا التفسير اشارة
الى ان ترتب الويل على هذا القول انما هو اذا كان القايل منكرا لهذا الامر بمجرد التفقه في ذلك الانكار
والعلم بمعرفة ذلك الامر او بطلب التفقه والدليل على ذلك الامر لان المنكر لشيء قد يطلب
من الخصم دليلا عليه ما لا اذا كان غير عارف بحقيقة ذلك الامر ولا عالم بمعناه فيسأل
العارف عنهما فان السؤال على هذا الوجه ليس بمنهي عنه والسايل ليس محلا للوعيد باب
الجبر والقدر والامر بين الامرين هذا الباب في ابطال الجبر والقدر واثبات الامر بين الامرين
والجبر في اللغة الاكراه على الشيء تقول اجبرته واجبرته على فعل اذا اكرهته عليه والمراد جبر
الله تعالى عباده على الافعال والاعمال بمعنى ايجادها اياها من غير ان يكون لهم مدخل فيها كما هو مذهب
الاشاعرة والقدر بالتحريك والتسكين يطلق على معان منها ما سبق به علمه تعالى ومنها تقدير

الاشياء

الاشياء بما لا يزيد ولا ينقص ومنها القدرة ومنها الوقت وقد فسر بهذه المعاني في قوله تعالى انا كل شيء
خلقناه بقدر كما صرح به الابي في كتاب اكمال الاكمال ومنها الكتاب والاخبار كما في قوله تعالى الا
امراته قدرناها من الغابرين اي اخبرنا بذلك وكتبناها في اللوح المحفوظ ومنها وضع الاشياء
في مواضعها من غير زيادة فيها ونقصان كما في قوله تعالى وقدر فيها اقواتها ومنها التبيين لمقادير
الاشياء وتفاصيلها وهذه المعاني الثلثة ذكرها شارح كشف الحق وغيره وان دخل بعضها
في السوابق ومنها اقداره تعالى عباده على اعمالهم على وجه الاستقلال بحيث يخرجهم ذلك عن ربقة
الانقياد له ويبطل تصرفه في تلك الاعمال حتى لا يكون لقضائه وارادته وقدرته وتدبيره
مدخل فيها كما قد اعطى سلطان منا احدا من عباده على امور من بلاده بحيث يخرج التصرف
في تلك الامور بعده عن يد ذلك السلطان وعن تحت حكمه وتدبيره والقدر بهذا المعنى
وهو المسمى بالتفويض ايضا هو المراد هنا وهو مذهب طايفة من المعتزلة ويعبر عنهم
تارة بالقدرية وتارة بالمفوضة وهاتان الفرقتان وهما الجبرية والقدرية خارجتان عن
طريق العدل ولهما في طرف الافراط واخرهما في طرف التفريط والمراد بالامر بين الامرين
ان لا هذا ولا ذاك بل طريق متوسط بينهما وهو ان افعالهم بقدرتهم واختيارهم مع
تعلق قضاء الله وقدره وتدبيره ومشيته وارادته وتوفيقه ولطفه وخذلانه بها وهذا
التعلق لا ينافي اختيارهم لان القضاء والقدر والارادة وغيرها على قسمين حتم وغير حتم والمنافي
للاختيار هو الحتم دون غيره وستعلم وجه بطلان الاوليين وتحقق الثالث في مضامين الروايات
الاتية وينبغي ان يعلم ان القدرية قد يطلق على الجبرية بناء على ان القدر جاء بمعنى الجبر ايضا والقدر
بهذا المعنى ايضا مذكور في هذا الباب وانما بسطنا الكلام طلبا للبصيرة فيما هو المقصود في هذا المقام
علي بن محمد عن سهل بن زياد واسحق بن محمد وغيرهما رفعوه قال كان امير المؤمنين عليه السلام جالسا
في الكوفة اي في مسجد الكوفة على حذف المضاف على الظاهر او هو من باب اطلاق الكل على الجزء
بعد منصرفه اي بعد انصرافه من صفين كسكين اسم موضع كانت به وقعة مشهورة بينه
وبين اهل الشام اذ اقبل شيخ فجثا بين يديه جثى كدعى جلس على ركبتيه ثم قال له يا امير المؤمنين
اخبرنا عن مسيرنا اي عن سيرنا الى اهل الشام ابقضاء وقدر لعل المراد بالقدر تقديره تعالى المسير
في الازل كما وكيفا وزمانا ونسبا الى غير ذلك من الامور الناشية فيه والمراد بالقضاء
الحكم بتحققه فقال له امير المؤمنين عليه السلام اجل اجل بالتحريك وسكون اللام من حروف

التصديق يا شيخ ما علونا تلعة هي ما ارتفع من الارض ولا هبطنا بطن واد وهو ما انخفض من الارض
الا بقضاء من الله وقدره فقال له الشيخ عند الله احتسب عنائي يا امير المؤمنين اي اعداد العناء
والتعب وما اوجبه اعني السير والحركة من افعال الله تعالى حتى لا يكون لي شيء من الاجر اذ لا
معنى لاجر شخص بفعل غيره وهذا الكلام يحتمل الاستفهام والاخبار فقال له مه يا شيخ
مه كلمة بنيت على السكون وهو اسم سمي به الفعل ومعناه اكفف نفسك عن هذا الكلام وفي
كتاب عيون اخبار الرضا عليه السلام فقال مهلا يا شيخ فوالله القصد به القسم مع انه صادق
مصدق لبيان الحق للمبالغة في التصديق بما يقول ولاقتضاء المقام اياه لقد عظم الله
لكم الاجر هذا يرد قول من قال لا اجر بازاء ما ليس باختيار كالامراض والبلوى وانما
المقابل للاختيار هو الثواب في مسيركم وانتم سائرون وفي مقامكم وانتم مقيمون
وفي منصرفكم وانتم منصرفون الظاهر ان المسير والمقام والمنصرف اسم الزمان او المكان ولا مصدر
ميمي ليصون الكلام من التكرار ولما اوما الى ان سيرهم ونحوه كان باختيارهم باثبات الاجر
الذي هو الاجر صرح بعد كونهم مجبورين على ذلك بقوله ولم تكونوا في شيء من حالاتكم وهي السير
والاقامة والانصراف وغيرها مكرهين ولا اليه مضطرين لعل الاكراه اشد من الاضطرار
فلذلك نفاه بعد نفي الاكراه فقال له الشيخ على سبيل الاستعلام والتفهم دون الانكار و
التعنت وكيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين ولا اليه مضطرين وكان بالقضاء والقدر
مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا اي سيرنا الى الاعداء وانقلابنا في الطريق وفي حال القتال من مكان
الى مكان ومن حال الى حال وانصرافنا الى منازلنا فلما بلغ كلامه الى هذا المقام علم عليه السلام انه اخطأ
في معنى القضاء والقدر فقال له على سبيل الانكار والتوبيخ وتظن انه الواو للعطف على مقدر
اي اظننت قبل الجواب بان لكم الاجر العظيم وتظن بعده ان سيركم وانقلابكم وانصرافكم و
غيرها مما تعلق به القضاء والقدر كان قضاء حتما الحتم مصدر بمعنى احكام الامر وابرامه
تقول حتمت عليه الشيء حتما اذا اوجبته واحكمته عليه بحيث لا يكون في وسعه خلاف
ذلك فالوصف به اما للمبالغة او لجعله بمعنى المفعول اي محتوما محكما مبرما وقدرا لازما
لا يكون لكم اختيار في متعلقهما ولا قدرة على الفعل والترك حتى تكونوا مجبورين مضطرين
ان القضاء والقدر اذا تعلقا بافعال العباد يراد بهما الامر والنهي عنها وتبيين مقاديرها
من حدودها وحسنها وقبحها ومباحها وحظرها وفرضها ونفلها والمراد بهما انه تعلقها

واوجدها

واوجدها انه لو كان كذلك اي قضاء حتما وقدرا لازما لبطل الثواب والعقاب لان الثواب نفع يستحقه العبد
بالاتيان بالطاعات والاجتناب عن المنهيات والعقاب ضرر يستحقه بالاتيان بالمنهيات والاجتناب
عن الطاعات وهما تابعان للاختيار ولا يتحققان مع الاجبار والامر والنهي اذ طلب الفعل وطلب الترك متفرع
على الاختيار ولا يتصوران مع الاجبار الا ترى ان من طلب الطيران عن الانسان وطلب الاحراق عن الماء عده
العقلاء سفيها جاهلا بل مجنونا كاملا والزجر من الله لان زجره للعبد عن المعاصي ومنعه عن الاتيان بها
بشرع القصاص وتعيين الحدود ونحوها انما يتصور اذا كان العبد قادرا على الاتيان بها لا على مجبور على
تركها الا ترى انك لو زجرت الاعمى عن الابصار نسبك من له ادنى شعور الى السفه والجنون وسقط
معنى الوعد والوعيد لانهما من الالطاف المحركة الى الامتثال بالامر والنهي لرغبة الثواب ورهبة العقاب
وقد عرفت بطلان هذه الامور على تقدير الاجبار وايضا على هذا التقدير كانت جميع القبائح مستندة
اليه تعالى ولجاز نهيه لجاز ان يخلف الوعد والوعيد ويكرم العاصي ويعاقب المطيع ويكذب في الاخبار
باحوال الاخرة ويصدق الكاذب باظهار المعجزة على يديه فلا يبقى الوثوق بالوعد والوعيد فلم يكن
لائمة للمذنب ولا محمدة للمحسن المحمد ما يحمد به وجه ذلك انه لا معنى لتوجه اللوم والمدح اليهما
اذ لكل عاقل يلوم من ارتكب الظلم والجور والتعدي وغصب الاموال وقتل النفوس ويمدح من
بالغ في الاحسان الى الناس وبذل الخير واعانة الملهوف ومساعدة الضعفاء والاجتناب عن المعاصي
بل المجبرة اذا غفلوا عن عقيدتهم الفاسدة يحكمون بذلك ايضا قال الشارح كشف الحق حكي عن عدلي
انه قال لجبري اذا ناظرتم اهل العدل قلتم بالقدر واذا دخلتم منازلكم تركتم ذلك لاجل فلس
قال لانك كسرت جارية كوزا يساوي فلسا ضربها وشتمها وشنع مذهبه وصعد سلام القاري السطح
فاشرف على بيته فرأى غلاما يعجن لجاريته فبادر يضربها فقال الغلام القضاء والقدر ساقاني
فقال لعلمك بالقضاء والقدر احب الي من كل شيء انت حر لوجه الله نعم ورأى شيخ باصبهان
رجلا يجيء باهله فجعل يضرب امرأته وهي تقول القضاء والقدر فقال يا عدوة الله اتزنين
وتعتذرين بمثل هذا فقالت اوه تركت السنة واخذت مذهب ابن عباس الرافضي فتنبه و
القى السوط وقبل ما بين عينيها واعتذر اليها وقال انت سنية حقا وجعل ما كلامه على ذلك
ولكان المذنب اولى بالاحسان من المحسن ولكان المحسن اولى بالعقوبة من المذنب في
افادة اللام اشعار باستقلال كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه في الدلالة
على فساد ذلك وفي حديث الاصبغ بن نباتة عن امير المؤمنين وهو مثل هذا الحديث مع

تفاوت بينهما هكذا فلم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن وهذه العبارة
اظهر معنى مما في هذا الكتاب لانه اذا كان العبد مسلوب الاختيار بالكلية كان المحسن والمسيء
متساويين في عدم القدرة وعدم استناد افعالهما اليهما فلا يكون الاول اولى بالمدح من الثاني
ولا الثاني اولى بالذم من الاول بل لهما نسبة التساوي في المدح والذم فعلى هذا يجوز ان يمدحهما
جميعا وان يذمهما جميعا وان يذم الاول ويمدح الثاني فمن يليق بساحة قدسه ان يعتقد فيه جل
شانه مثل هذه العقايد الفاسدة مع ان الواحد من احاد الناس لو نسب اليه بعض ان يذم
الى من احسن ويمدح المسيء من اساء بعد جهد قابل بالشتم والسب ولم يرض بذلك
فكيف يليق ان ينسب الى ربه ما يكرهه ادنى الناس لنفسه واما المذكور في هذا الكتاب
ففيه اشكال لان المسيء والمحسن اذا كانا متساويين فكيف يوصف المذنب بانه اولى بالاحسان
من المحسن والمحسن بانه اولى بالعقوبة من المذنب ويمكن دفعه بوجوه الاول انه لما اجبر
الذنب على القبايح والقبايح من حيث هي لذات حاضرة لصاحبها واجبر المحسن على الطاعات
والطاعات من حيث هي مشقة عقوبة حاضرة وهذا هو المراد بالاول ونبه هنا الثاني
وهو مبني على تحقق الثواب والعقاب في الاخرة مع الجبر ان القبيح من حيث هو شر يلتبه
والطاعة من حيث هي خير لعله فيقتضي ذلك مقابلة الاول في الاخرة بالاحسان ومقابلة
الثاني بالعقوبة الثالث وهو ايضا مبني على ذلك ان المعصية لذة حاضرة والطاعة مشقة
ظاهرة جبرهما على ذلك اما لاجل القابلية او لانه تعالى يفعل ما يشاء وعلى التقديرين يلزم
الاولوية المذكورة اما على الاول فلان الذات غير متغيرة فيلزم ان يكون ذات المذنب
اولى بالراحة والاحسان دايما وذات المحسن اولى بالمشقة والعقوبة دايما ليصل الى كل واحد
ما هو به وهو به اليق واما على الثاني فلان الاصل بقاء ما كان على ما كان فيلزم ان المحسن الى
المذنب ويتعبه فيحصل له الربح في الدارين ويخلص من المشقة في الاخرة تلك مقالة اخوان
عبدة الاوثان لعل المراد بعبدة الاوثان مشركو العرب فان بعضهم كانوا يقولون بنفي الحشر
والنشر والثواب والعقاب وبعضهم كانوا يقولون بالجبر بدليل قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة
قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها والمراد باخوانهم الاشاعرة وحينئذ يلزم ذلك وان لم
يقولوا به صريحا وخصماء الرحمن لانهم نسبوا في ايات كثيرة افعال العباد الى انفسهم فقال
عز من قائل واني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى وقال من عمل صالحا فلنفسه

ومن اساء فعليها وقال ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وقال ليبلوكم ايكم احسن
عملا وقال ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات وقال والله
بما تعملون الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى وصرح في كثير منها ببرائته من القبايح والظلم فقال
ان الله لا يامر بالفحشاء ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما انا بظلام للعبيد الى غير ذلك وهؤلاء
يقولون نحن برآء من القبايح وانت تفعلها ولا مخاصمة اعظم من ذلك حزب الشيطان لمتابعتهم
اياه فيما يلقيه الى نفوسهم الشريرة الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون وقدرية هذه الامة و
مجوسها قد عرفت انفا ان القدرية تطلق على الجبرية القائلين بان الله تعالى قد صير عباده على
قدره وقضاه وعلى المفوضة فان كان المراد هنا الجبرية فعطف على الاخوان وان كان المفوضة
وجب العطف على عبدة الاوثان والاشاعرة لانهم اخوان عبدة الاوثان كذلك اخوان المفوضة
لتحقق المشابهة وتاكد روابط الاخوة بينهم في كونهم من اصل واحد وهو العدول عن طريق العدل
الى طرف الاطراف افراطا وتفريطا والاحتمال الاول انسب واظهر اذا عرفت هذا فنقول حمل
الحديث وما روي عنه صلى الله عليه وآله انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرني باعجب شيء
رايته فقال رايت قوما ينكحون امهاتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون قالوا قضى الله و
قدره فقال ص سيكون في اخر امتي قوم يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس هذه الامة
وما روي عن الحسن بن علي عليهما السلام انه قال بعث الله محمدا ص الى العرب وهم يحملون ذنوبهم
على الله الى غير ذلك من الروايات المعتبرة ادلة واضحة على ان المراد بالقدرية المجوس فيما روي
عنه صلى الله عليه وآله القدرية مجوس هذه الامة هو الاشاعرة وغيرهم من القائلين بالجبر ووجه
المناسبة بينهم وبين المجوس متعدد الاول ان المجوس قالوا باصلين النور والظلمة ويسمون
الاول يزدان والثاني اهرمن وينسبون جميع الخيرات الى الاول وجميع الشرور الى الثاني
وليس للعباد عندهم فعل اصلا كما عند الاشاعرة الثاني ان المجوس قالوا ان الله يفعل
فعلا ثم يتبرأ منه كما خلق ابليس ثم تبرأ منه والاشاعرة ايضا قالوا ان الله يفعل القبايح
ثم يتبرأ منها الثالث ان المجوس قالوا ان نكاح الامهات والاخوات بقضاء الله وقدره
وارادته والاشاعرة وافقوهم حيث قالوا ان نكاح المجوس امهاتهم واخواتهم بقضاء الله و
قدره وارادته الرابع ان المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والاشاعرة
ايضا قالوا مثل ذلك حيث قالوا ان كاسب الخير لا يقدر على الشر وبالعكس الخامس ان المجوس

يثبتون له تعالى شريكا والاشاعرة ايضا يثبتون له شركاء حيث قالوا بوجود صفات زايدة قديمة
غير مخلوقة فلزمهم القول بتعدد الاله فهم اقبح من المجوس لان المجوس يقولون بشريك واحد
يسمونه اهرمن وهم بشركاء ثمانية والاشاعرة لما لم يقدروا على انكار الحديث المذكور ينسبون القدرية
بالمجوسية الى الفرقة العدلية اعنى المعتزلة والامامية وقالوا العدلية قدرية ومجوسية لانهم
قالوا قدرة العبد مؤثرة موجدة لافعالهم فهم قد يتلقونهم بوجود القدرة المؤثرة لغير الله تعالى
مجوسية لجعلهم انفسهم شركاء لله تعالى في الخلق والايجاد كما ان المجوس جعلوا لله تعالى شريكا
والجواب ان تعدد الشركاء انما يلزمهم لو لم يقولوا بان العباد وقدرتهم مخلوقة لله تعالى مغلوبة
تحت قدرته القاهرة وهم يقولون بذلك وبان سلسلة جميع الموجودات منتهية اليه وهو
فرد وحده لاشريك له ثم اشار الى ان المراد بالقضاء والقدر هنا هو الحكم والتكليف على
التخيير دون الاجبار بقوله ان الله كلف تخييرا بين الفعل والترك ونهى تحذيرا لا اجبارا
واعطى على القليل من العمل كثيرا من الثواب كما قال من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ولو كانوا مجبورين
لم يكن لهم صواب اصلا ولم يعص مغلوبا دفع بذلك ما يتوهمه الجبرية من ان افعال العباد لو
كانت مستندة اليهم واراد الله تعالى منهم فعل الطاعات وترك المنهيات باراداتهم لزم
ان يكون الله تعالى مغلوبا وهم غالبون حيث حصل مرادهم دون مراده تعالى ولا يرضى بذلك
عاقل ووجه الدفع ان ذلك انما يلزم لو اراد منهم الفعل والترك حتما وجبرا وهم اختاروا
نقيضه مكرهين اما اذا اراد ذلك منهم على سبيل الاختيار بان قال لهم في هذا الفعل مصلحة وفي
تركه مفسدة ولكم زمام الاختيار فان فعلتموه فلكم الثواب وان تركتموه فلكم العقاب لكن
البين ان اختيارهم الترك لا يستلزم ان يكونوا عاصين على وجه الغلبة وان يكون الله تعالى
مغلوبا لهم ولم يطع مكرها بكسر الراء اسم فاعل وبفتحها مصدر اى لم يطع اكراها لان وقوع ارادة العبد
على وفق ارادته تعالى ليس لاجل غلبته تعالى عليه وصرف ارادته قهرا الى قبول الطاعة بل لاجل اختيار
العبد اياها ولم يملك مفوضا بكسر الواو اسم فاعل من التفويض يقال فوض الامر اليه اى رده اليه كما
يرد الموكل امره الى وكيله المطلق الذي يتصرف فيه من غير حاجة الى تصرف الموكل وتدبيره
واذنه في اوان التصرفات الكلية والجزئية وفيه رد على المفوضة وهم طائفة انهم يقولون بانه تعالى
اقدرهم على اعمالهم على وجه لا يكون له تعالى بعده قضاء وارادة واذن وتصرف وتدبير ولطف
واعانة في تلك الاعمال وبالجملة يقولون خرجت ازمة مقدوراتنا ما دام الاقتدار من يديه تعالى

فاخرجوا

فاخرجوا بهذا الاعتقاد الفاسد السلطان المطلق عن التصرف في ملكه وعزلوه عن التدبير في عباده
وبلاده وللتفويض معان اخر تجيء ذكرها في بعض المواضع ان شاء الله تعالى وانظر ايها اللبيب الى لطف كلامه
عليه السلام حيث ابطل بقوله انه لو كان كذلك الى قوله ومجوسها مذهب الجبرية الواقع في طرف الافراط
وابطل بقوله ولم يملك مفوضا مذهب المفوضة الواقع في طرف التفريط واثبت مذهب العدلية المتوسط
بين هذين الطرفين والواقع بين هذين المذهبين وهو الامر بين الامرين كما اشار اليه بقوله ان الله
كلف تخييرا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا وقال سبحانه وما خلقنا السموات والارض
وما بينهما باطلا وقال وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق ولكن
اكثرهم لا يعلمون وفيه اشارة الى مفسدة اخرى من مفاسد الجبر وهي تجويز ان يكون خلق السموات
والارض وما بينهما باطلا لغوا خاليا عن الغرض وان كان قبيحا لكن الجبر يوجب صدور جميع القبايح منه تعالى
ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثا اشارة الى مفسدة اخرى وهي انه لو تحقق الجبر لكان ارسال
الرسل وتبشيرهم وانذارهم عبثا لان الغرض من ذلك هو الاخبار بالاحكام وايضاح مناهج الحلال
والحرام والتقريب بالطاعة والتبعيد عن المعصية ومع الاجبار لا فايدة في الاخبار والاظهار
ولا نفع في التبشير والانذار وما لا فايدة فيه فهو لغو وعبث ثم اقتبس من القرآن الكريم لجذب الشيخ من
ورطة الهلاك الى سبيل النجاة فقال ذلك اى ذلك الظن المذكور وهو ظن ان القضاء والقدر حتما
والقدر كان لازما ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار في حديث الاصبغ بعد هذا
القول فقال الشيخ فما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلى
قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اقول المراد بالامر والحكم الامر التكليفي والحكم التخييري
دون الحتمي الاجباري وقد اشار اليه بقوله ان الله كلف تخييرا ونهى تحذيرا فانشأ الشيخ يقول
في كتاب العيون فنهض الشيخ وهو يقول انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من
الرحمن غفرانا اوضحت من امرنا ما كان ملتبسا جزاك ربك بالاحسان احسانا ذكر الصدوق
هذا الحديث بعينه في كتاب العيون مسندا بطرق اربعة وفي اخره في طريق واحد هذا الى
البيتان فقط مع تغيير يسير في البيت الاخير وهو اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا
ربنا عنا فيه احسانا وفي اخر ثلثة اربعة ابيات اخر بعدهما من اراد الاطلاع عليها فليرجع
اليه الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن العلى الوشاء عن حماد بن عثمان عن
ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال من زعم ان الله يامر بالفحشاء فهو كاذب ومن زعم ان الخير والشر اليه فقد كذب على الله لما الجبرية القائلين بان جميع

الفواحش والشرور الداخلة في الوجود من الشرك والظلم والزنا والسرقة والقتل وغيرها مراده تعالى
وهو يرضى بها ويحبها ويامر بها فقد كذب على الله في قوله واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا
والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء وفي قوله وما الله يريد ظلما للعباد وغير ذلك من الايات
الكريمة ومن اعتقد ما يلزم منه تكذيب القران فقد كفر وارتد وخرج عن دين الاسلام ومن
زعم ان الخير والشر ابتداء مستندان اليه وهو فاعل لهما فقد كذب على الله لانه تعالى في ايات كثيرة
نسب الخير والشر من اعمال العباد اليهم ممن قال بالجبر فقد كذب على الله ويوم القيمة ترى الذين
كذبوا على الله وجوههم مسودة الحديث عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن ابي الحسن الرضا ع
قال سالته فقلت الله فوض الامر الى العباد قال الله اعز من ذلك التفويض يوجب بطلان امره
ونهيه وعجزه عن التصرف والتدبير والاعانة والخذلان والله سبحانه اعز من ذلك وان الامر والنهي والتصرف
والتدبير والامتحان والاختبار حتى انه لا تقع طاعة الا بعونه ولا معصية الا بخذلانه كما قال ولنبلونكم
حتى نعلم المجاهدين منكم الاية وقال ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون وقال ليبلوكم فيما اتاكم وقال ليبلوكم ايكم
احسن عملا وامثال ذلك كثيرة وكلها بمعنى الاختبار وسر ذلك ان النفس اذا توجهت الى الطاعة و
مالت الى الانقياد اقبلها الله تعالى بالاعانة واللطف والتوفيق واذا توجهت الى المعصية ومالت
الى المخالفة فاداها بالزواجر فان سمعها فاقبلها بما ذكر والا فيتركها على حالها وهو عبارة عن الخذلان
يدل عليه ما روي من ان قلوب بني ادم بين اصبعين من اصابع الرحمن وما روي من ان للقلب اذنين
فاذا هم العبد بذنب قال روح الايمان لا تفعل وقال له الشيطان افعل واذا كان على بطنها نزع منه روح
الايمان وايضا لو تحقق التفويض لبطل امر الدعاء والاستعاذة ولا حول ولا قوة الا بالله قلت
يجبرهم على معاصي قال الله اعدل واحكم من ذلك اما قال اجل قطعا بانه يقبح من العدل الحكيم ان يجبر عبده
على المعصية ثم يعذبه بها الا ان الجبرية لعنهم الله عطلوا العقل يقولون القبائح على انواعها المختلفة
اذا صدرت منه تعالى لا توصف بالقبح ويلزمهم وراكبهم هذا القول من الهذيانات والموضوعات الى ما
يتصف شيء بالقبح اصلا بناء على اصلهم من انه لا يصدر عن العبد شيء ع قال الله تعالى يا ابن ادم
انا اولى بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك مني قد مر شرحه مفصلا في باب المشية والارادة عملت
المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك صريح في ان المعاصي صادرة عن العبد بالقدرة المخلوقة فيه لا عنه تعالى
بالقدرة الازلية كما زعمت الاشاعرة وهذا باطل لتنزهه عن القبائح وامتناع اتصافه بالظلم والجور
ولا عن المجموع قدرة العبد وقدرته تعالى كما زعم ابو اسحق الاسفرايني وهذا ايضا باطل لما مر مع امتناع

ان يعذب

ان يعذب المشرك القوي شريكه الضعيف على الفعل المشترك بينهما علي بن ابرهيم عن ابيه عن اسمعيل بن مرار
عن يونس بن عبد الرحمن قال قال لي ابو الحسن الرضا عليه السلام يا يونس لا تقل بقول القدرية فان القدرية لم يقولوا بقول
اهل الجنة ولا بقول اهل النار ولا بقول ابليس توافق طائفتهم على عدم القدر يعني الجبر فان اهل الجنة قالوا الحمد لله
الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله حمدوه تعالى على ان الهداية منه دالة على ان فعلهم للخيرات
الموجبة للدخول في الجنة فعلهم لو كان كذلك لكان هذا اولى بالحمد وفيه مع الدلالة على نفي الجبر دلالة على نفي
التفويض ايضا وقال اهل النار ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين نسبوا الشقاوة الى انفسهم باعتبار
اسبابها صدرت منهم ولو كانت الشقاوة واسبابها من افعاله تعالى لكانت نسبتها اليه تحميلا للحجة وانما
لمعذرة لنفعهم وقال الشيطان رب بما اغويتني لازينن لهم في الارض ولاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
والغاوي يذكره تمام الاية مع ان الاستشهاد فيه اكتفاء بالشهرة وحوالة على علم المخاطب به نسبت الخبيث
التزيين والاغواء الى نفسه [illegible] بانهما فعلان له وقد رتبه على ما قوله بما اغويتني فالباء
اما للقسم وجوابه قوله لازينن او للسببية والقسم محذوف قبل هذا القول وما مصدرية والاغواء
بمعنى تخييبه اياه من رحمته بسبب التكبر وترك السجود او بمعنى وجدانه اياه ضالا في المجاهل
بجهله بضلاله والمعنى الاول فان ابليس تعالى بالمجي بمعنى وجدان الفاعل المفعول على اصل الفعل كقولك
ابخلته اي وجدته بخيلا والمعنى اقسم بتخييبك اياي من رحمتك او بوجدانك اياي ضالا الا بالسبب
المذكور لازينن لهم المعاصي ولا اشكال فيه الا على ان الاغواء بهذين المعنيين من فعله تعالى ولا محذور
فيه وانما المحذور في نسبة الضلالة وسببها وهو تكبر وترك السجود اليه تعالى وهو لم يقع هذا ما خطر
بالبال على سبيل الاحتمال والله اعلم بحقيقة الحال والمفسرون من العدلية بعد حملهم الاغواء على
ظاهره وهو الاضلال كلام طويل في توجيهه ومجمل هذا الكلام انه تعالى لما خلق اسباب الغواية فيه
كالقدرة والعلم وامره بالسجود الذي هو ابيض من جملة اسبابها اذ سببه استكبر وعصى كانت له تعالى
سببية في الغواية فلذلك اسند فعلها اليه من باب اسناد الفعل الى الفاعل البعيد مجازا ومن الاصحاب
من قال المقصود ان في قوله بما اغويتني اي اشقيتني دلالة على الرد على القدرية فان الغاوي الشقي
وليس فعل الشر من الشقي بالجبر هذا كلامه وفيه تامل فيه فقلت والله ما اقول بقولهم وهو ان افعالنا
صادرة منه تعالى ولكني اقول لا يكون شيء من افعالنا الا بما شاء الله واراد وقدر وقضى اي بسبب
مشية الله وارادته وتقديره وقضائه يعني ان هذه الامور اسباب الصدور افعالنا منه حتى
انها لو لم تكن لم نفعل فقال يا يونس ليس هكذا اي ليس الامر ما زعمت من ان الامور المذكورة اسباب

لافعالنا وافعالنا تابعة لها لا يكون الايمان الا ما اراد الله وقدر وقضى انكر كلام يونس اولا وارشده الى
الصواب ثانيا بحذف الباء السببية الداخلة على المشية وما عطف عليها للتنبيه على ان تعلقها بافعالنا ليس
من قبيل تعلق العلة بالمعلول والسبب بالمسبب ثم اشار الى تفسير هذه الامور بوجه يفيد انتفاء السببية
فقال يا يونس تعلم ما المشية حتى تعلم انها ليست سببا لافعالنا قلت لا قال هي الذكر الاول اي العلم الاول
السابق على الارادة المتعلق بالاشياء على ما هي عليه في نفس الامر فهي تابعة لتلك الاشياء بمعنى
انها مطابقة لها وان الاصل في هذه المطابقة هو تلك الاشياء حتى انها لو لم تتحقق لما تعلق العلم
بوجودها والمشية بهذا المعنى ليست سببا لها كما ان علمنا بطلوع الشمس هذا ليس سببا لطلوعها
فتعلم ما الارادة قلت لا قال هي العزيمة على ما يشاء يعني البقاء عليه لوجوب بقاء العلم مع المعلوم
فالارادة وصف المشية متعلقة بها ولا توجب ذلك ان تكون ارادته سببا لافعالنا فتعلم
ما القدر قلت لا قال هي الهندسة بفتح الهاء والدال وسكون النون معرب انداره اي المقدار ثم
نقل الى تعيين المقدار كما اشار اليه بقوله ووضع الحدود من البقاء والفناء وغيرهما وقال الجوهري المهندس
هو الذي يقدر مجاري القنا حيث تحفر وهو معرب من الهنداز وهي فارسية فصيرت الزاي سينا
لانه ليس في شيء من كلامهم زاي بعد دال والاسم الهندسة قال ثم قال والقضاء هو الابرام واقامة
العين يعني احكام الشيء واقامته والاتيان به هو في افعاله بمعنى الخلق والايجاد على وفق الحكمة و
في افعالنا بمعنى ابرام الثواب والعقاب واقامتها عليها على وجه الجزاء كما روي عن ابي الحسن الرضا
انه قال ما من فعل يفعله العباد من خير او شر الا ولله فيه قضاء قال السائل ما معنى هذا القضاء
قال الحكم عليهم بما يستحقونه من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة قال فاستأذنته ان اقبل
رجله وقلت فتحت لي شيئا كنت عنه في غفلة حيث ظننت ان المشية والارادة والقدرة والقضاء اسباب
لافعالنا محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ابرهيم بن عمر اليماني عن
ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله خلق الخلق مستعدين للخير والشر لحكم ومصالح بعضها يظهر لاولي
الالباب وبعضها لا يعلمه الا هو واسرار القدر التي ورد النهي عن الغور فيها داخلة في هذا
البعض فعلم ما هم صائرون اليه من الخير والشر ولكن الغرض الاصلي من خلقهم هو الخير
كما يدل عليه ما رواه الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن الصادق عليه السلام حين سأله
الزنديق فقال افخلق الخلق للرحمة ام للعذاب فقال عليه السلام خلقهم للرحمة وكان
في علمه قبل خلقه اياهم ان قوما منهم يصيرون الى عذابه باعمالهم الردية وجحدهم له فان قلت حديث

هذا الكتاب حيث قال فعلم بالفاء دل على ان علمه بذلك بعد الخلق وحديث الاحتجاج دل على انه قبل
الخلق فالوجه فيه قلت لا شبهة في ان علمه بذلك ازلي قبل الخلق ووجه ذكره هنا بعد الخلق ليكون
فيه اشعار في الجملة بان علمه تابع للمعلوم ليندفع ما يتبادر الى الاذهان القاصرة من ان علمه مؤثر
في المعلوم وسبب له وهو يبطل القدرة والاختيار بل التكليف ايضا لابتنائه عليهما حتى ان الفخر
الرازي اورد هذه الشبهة وقال لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا حرفا
الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وامرهم بالخيرات والمصالح
ونهاهم عن الشرور والقبائح فما امرهم به من شيء فقد جعل لهم السبيل الى تركه وكذا ما نهاهم
عنه من شيء فقد جعل لهم السبيل الى فعله وذلك لاعطائهم القدرة الصالحة للضدين والقوة
القابلة للطرفين وهذا مذهب جميع العقلاء عدا الاشاعرة فانهم قالوا القدرة غير صالحة للضدين
وهذا باطل بالضرورة فلان القادر هو الذي ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان يترك ترك فلو
فرضنا قدرة الحصر تعلقها باحد الطرفين فقط دون الآخر لم يكن الموصوف بها قادرا ولا
يكونون آخذين ولا تاركين الا باذن الله اي بتوفيقه لمن اقبل وعدمه لمن ادبر او بعدم اصلا
بانفاء من الاخذ والترك او بخلق القدرة عليهما او بعلمه بهما او بتخليته ويؤيد الاخير ما رواه
الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن علي بن محمد العسكري عليه السلام ان ابا الحسن موسى ع
قال ان الله خلق الخلق فعلم ما هم صائرون اليه فامرهم ونهاهم فما امرهم به من شيء فقد جعل لهم السبيل
الى الاخذ به وما نهاهم عنه من شيء فقد جعل لهم السبيل الى تركه ولا يكونون آخذين ولا تاركين الا باذنه
وما جبر الله احدا على معصيته بل اختبرهم كما قال ليبلوكم ايكم احسن عملا وقوله عليه السلام ولا يكونون آخذين
ولا تاركين الا باذنه اي بتخليته وعلمه انتهى اقول هذا التفسير اعني تفسير الاذن بالتخلية والعلم يحتمل
ان يكون من العسكري عليه وان يكون من الشيخ رحمه الله وفيه دلالة على ان افعالهم بقدرتهم واختيارهم
وان علمه الازلي بها لا يستدعي ان لا يكون لهم قدرة واختيار فيها اذ علمه متعلق بكل ما يوجد في نفس الامر
وما يوجد فيها افعالهم وهو لا يوجب شيئا عليهم علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن
عبد الرحمن عن حفص بن قرط بضم القاف قيل هو الحنفي الكوفي ذكره الشيخ في كتاب الرجال في
اصحاب الصادق عليه السلام عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من زعم ان الله يأمر بالسوء
والفحشاء كالمجبرة حيث زعموا ان الله يأمرهما ويريدهما من العباد فقد كذب على الله في قوله
قل ان الله لا يأمر بالفحشاء وفي غير ذلك من الآيات الدالة على تنزهه قدس الحق عنه ومن زعم

ان الخير والشر بغير مشية الله اى بغير علمه المأذن لى بها اذ قد عرفت ان المشية هى الذكر الاول وبغير ارادته فعل
الخير وترك الشر فضيه على الاول رد على من زعم انه تعالى لا يعلمها الا بعد وجودها وعلى الثانى رد على المفوضة
القائلين بعدم ارادته وامره ونهيه وتصرفه وتدبيره فى امر خلقه فقد اخرج الله من سلطانه اذ القول
بعدم سلطانه الا بالكائنات وعدم جريان حكمه على العباد مناف لسلطانه على جميع الممكنات ومن زعم ان
المعاصى بغير قوة الله التى خلقها فى العباد يقدرون بها على الفعل والترك فقد كذب على الله فيما انزله
من الايات الدالة على ان معاصى العباد مستندة اليهم ومن كذب على الله ادخله الله النار قد ابطل ص
مذهب الجبر والتفويض واثبت ان له سلطنة على العباد بالاحاطة والامر والنهى وان للعبد قوة
على الخير والشر وهذا الامر متوسط عدة من اصحابنا عن احمد بن ابى عبد الله عن عثمان بن عيسى عن
اسمعيل بن جابر قال كان فى مسجد المدينة رجل يتكلم فى القدر والناس مجتمعون قال فسئل امير المؤمنين ع
عن القدر فقال طريق مظلم فلا تسلكوه وبحر عميق فلا تلجوه وسر الله فلا تتكلفوه قال بعض العلماء
معنى القدر هنا ما لا نهاية له من معلومات الله تعالى فانه لا طريق لنا اليه ولا الى مقدوراته وقال بعضهم
هو ما يكون مكتوبا فى اللوح المحفوظ وليس لنا علم بتفصيله فليس لنا ان نتكلفه وقال بعضهم هو تقدير
الاشياء كلها اولا مرة وليس لنا معرفة بكميته وكيفيته وتفصيله فلا يجوز لنا التكلم به وقال بعضهم هذه
المناهى الثلثة لمن سال عن القدر وكانه ع نهى ذلك المخاطب عن طريق معرفة قضاء الله وقدره ونهى
كل من يكون فى منزلة تلك السائل ان يتكلم فى ذلك فاما اهل العلم والمحققون فلا ولا على تقدير العموم
يقال المراد نهى المجادلة والمخاصمة والنزاع اقول الحق هو التعميم وانه لا يجوز لنا التكلم الا بما عرفناه ائمتنا
عليهم السلم وبما سمعناه من مخالفينا من مثله ما يخالف العقل والنقل فان التكلم به على وجه تحقيق الحق
والارشاد لئلا يضل قوم بعد اخرين جائز بل لحكم دينه وابرم يقينه مع كمال الاحتياط لئلا ينسب
الى الله تعالى ما هو منزه عنه قال فقلت هذا الخطاب بهذا للاستهانة والاستخفاف اسالك لاستفهام
لجنس المعنى قال اسئل قلت يكون فى ملك الله ما لا يريد كان الرجل كان من اهل التفويض فهذا السؤال
بحال الخالم انسب وفى الزامهم اقرب قال فاطرق طويلا اى ارخى راسه وجعل نظره الى الارض زمانا طويلا
ثم رفع راسه الى فقال يا هذا لئن قلت انه يكون فى ملكه ما لا يريد انه لمقهور اى قلت انه لمقهور
لئن قلت فان قلت المقهورية انما تلزم لو اراد عدم وجود شئ واوجده المخلوق واما اذا لم يرد
بوجود قلت لعل المراد بما لا يريد ارادة العدم لا عدم الارادة واستعمال مثل هذه العبارة فى هذا المعنى
شايع وعلى تقدير ان يكون المراد عدم الارادة لزمه المقهورية ايضا لان الحكم بعد اعطائه الوجود والقوة القابلة للخير

والشر

والشر يقتضى ان يريد منهم الفعل والترك فاذا لم يريد ذلك اما لتظاهرهم عليه فى رد ارادته او لعجزه عن تحصيرهم وتعبدهم
بها وعلى التقديرين لزم ان يكون مقهورا ولئن قلت لا يكون فى ملكه الا ما يريد اقررت لك بالمعاصى اى بانه يريد
المعاصى كما هو مذهب الجبرية فانهم يقولون هو يريد جميع الكائنات حتى المعاصى والقبائح لانه خالقها وخالق الشئ
بلا اكراه مريد له بالضرورة اذ الصفة المرجحة لاحد المقدورين هى الارادة قال قلت لابى عبد الله عليه السلم
سالت هذا القدرى فكان من جوابه كذا وكذا فقال لنفسه نظر اى تامل واحتاط لنفسه لئلا يقع فى الهلكة
بنسبة ما لا يليق بالبارى اليه اما لو قال غير ما قال لهلك يعنى لو قال ما يوافق مذهبه ولم يتوقف فيه لهلك
بكفره هلاكا ابديا فان قلت اى الامرين هو الحق قلت الحق انه لا يكون فى ملكه الا ما يريد لما روى عن الصادق
عليه السلم انه قال لا يكون شئ فى الارض ولا فى السماء الا بالخصال السبع وعد منها الارادة ولكن ارادته المتعلقة
بافعال نفسه هى ايجادها وبالطاعات هى ارادة وجودها والامر بها على سبيل التخيير وبالمناهى هى ارادة
عدمها والامر بتركها وبالمباحات هى الرخصة لها وارادة تساويها فى الفعل والترك وقد ذكرنا انقسام
ارادته بالامر يدعليه مستشهدا بعلوم الاصحاب للاخبار وبالاخبار المروية عن الائمة الاطهار محمد بن
يحيى عن احمد بن محمد بن الحسن بن علوان عن ابى طالب القمى عن رجل عن ابى عبد الله ع قال قلت اجبر الله
العباد على المعاصى همزة اجبر للاستفهام او للانكار فقال لا هو على الاول انشاء لفظا ومعنى وعلى الثانى معنى فقط قال لا
اذ لو تحقق الجبر لورد مع المفاسد المذكورة سابقا انه لا معنى لتمنى العاصى حين يرى العذاب معاينة لو ان لى
كرة فاكون من المحسنين اذ لا وجه لهذا التمنى على هذا التقدير فانه لا يعلم ما يفعل الله به بعد الكرة فلعله
يفعل به ما فعل به اولا قال قلت ففوض اليهم الامر بحيث لا يكون لنواهيه واوامره وبوعده وزواجره وتوفيقه
واحسانه وتسديده وخذلانه مدخل فيه قال لا لما فيه من اخراج القادر المطلق عن سلطانه ونسبة العجز
الظاهر اليه من بعض النقص فى شانه قلت فما ذا يكون بين الجبر والتفويض قال لطف من ربك بين
ذلك اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدى الى الجبر وهو يطلق تارة على الامر
والنهى كما يظهر ذلك من بعض الاحاديث الاتية تارة على اعتبار المصالح الكلية والجزئية فى مواردها وتارة
على القوة التى لها سبيل الى الفعل والترك كما دل عليه الحديث الاتى وتارة على التوفيق والاعانة على الخيرات وفيه
على ما ذهب اليه المعتزلة والامامية من وجوب اللطف على الله سبحانه واستدلوا عليه بان اللطف يحصل به غرض
المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف
فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من
التادب فاذا لم يفعل الداعى ذلك النوع من التادب كان ناقضا لغرضه على بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يو

عبد الرحمن عن غير واحد عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام قال ان الله ارحم بخلقه من ان يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها فيه رد على الجبرية فانهم ذهبوا الى انه تعالى يعذب العباد على ما لم يفعلوه ويعاقبهم على ما لم يصنعوه فانه يوجد فيهم الكفر والسب له تعالى ولرسوله والاعراض عن الطاعات وانما العادل يعذبهم على ذلك ولا يخفى على العاقل ان هذا من اشد انواع الظلم وابلغ اصناف الجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والله اعز من ان يريد امرا فلا يكون الظاهر ان ضميره يكون راجعا الى الامر والمعنى الله اعلم ان الله اعز واقدر من ان يريد من العباد امرا اراده حتما فلا يكون ذلك الامر وتخلف الامر من ادم كف النفس عن الاكل من الشجرة ومن ابليس السجود لادم ومن الكافر الايمان ومن العصاة ترك المعاصي ولم يقع المراد في هذه الصور فعلم ان ارادته ليست ارادة حتمية جبرية بل هي ارادة تخييرية تكليفية ففيه ايضا رد على الجبرية الا انهم لما قالوا ان ارادته حتمية قالوا ما اراد الله تعالى في هذه الصور هو اضداد الامور المذكورة وهي الاكل وترك السجود والكفر والمعاصي ولا يخفى قبح هذا القول وشناعته وانما قلنا الظاهر ذلك لاحتمال ان يكون ضميره راجعا الى الارادة المفهومة من يريد والمعنى ان الله اعز من ان يريد امرا فلا يكون تلك الارادة ذلك الامر ويكون ارادة خلافه وفيه ايضا رد على من قال من المفوضة انه تعالى فوض قبول امره الى العباد بمعنى انهم ان قبلوا امره فهو له مراد وبمشيته وان لم يقبلوه بان فعلوا خلافه فما فعلوه مراد له ويعاقبهم وسنذكر من مولانا ابي الحسن علي بن محمد العسكري عليهما السلم ما يدل على بطلان التفويض بهذا المعنى ومن العجايب انهم يقولون ارادة الشيطان لامر يطاع وارادة الرحمن تترك باختيارهم كما يرشد اليه ما ياتي في باب ما امر النبي صلى الله عليه وآله بالنصيحة لائمة المسلمين قدري يقول لا يكون ما شاء الله ويكون ما شاء ابليس الحديث قال فسألا وهل بين الجبر والقدر يعني التفويض وقد عرفت ان القدر يطلق على التفويض ايضا منزلة ثالثة قال نعم اوسع مما بين السماء والارض الغرض من تشبيه هذه المنزلة المعقولة بالمنزل المحسوس وتفضيلها عليه هو الايضاح والمبالغة في سعتها وسر ذلك انه تعالى لما علم من الخلق صنفين من الفعل وهما الخير والشر ركب فيهم التهما المؤثرة التي هي القدرة والاستطاعة ولم يخلق فيهم الة الخير فقط ولا الة الشر والا لكانوا مجبورين في الخير والشر واذا كان فيهم التهما كانوا قادرين عليهما واذا كانوا قادرين اقتضت الحكمة حصرهم وتقييدهم بارسال الرسل وتقرير الشرايع وتوجيه الاوامر والنواهي ثم تداركهم بعد ذلك عند كل فعل وترك بالالطاف والعنايات والتدبيرات والاختيارات التي يشاهد بعضها في نفسه بعض العارفين وهذه منزلة عريضة وسيعة طويلة لا يعلم اقطارها ونهاياتها وحدودها وغاياتها الا الراسخون في العلم وسيجيء لهذا زيادة توضيح في الرابع من هذا الحديث علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن صالح بن سهل عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن الجبر والقدر فقال

لاجبر

لاجبر ولا قدر اذ الاول يوجب نسبة الجور والظلم اليه تعالى والثاني يوجب نسبة العجز والضعف اليه لكن منزلة بينهما فيها الحق بتقديم الظرف للحصر التي بينهما لا يعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم الذي استفدنا من لطائفهم عليهم السلم وهو ان للعبد قدرة مؤثرة في الفعل والترك وانه مكلف بالامر والنهي وان عليه رقيبا مسددا كلما مامور به ومنهي عنه يرغبه ويزجره ويعينه ويدبره وان جميع ذلك لا يبلغ حد الايجاب بل هو يفعل ويترك بالاختيار والجبرية لما انكروا القدرة المؤثرة انكروا جميع ذلك ونسبوا جميع الافعال اليه تعالى فوقعوا في طرف الافراط ونسبوا اليه الظلم والجور تعالى عما يقول الظالمون والمفوضة وان اقروا بالقوة المؤثرة والتكليف بالامر والنهي لكن لما انكروا التدبير وقالوا بانه تعالى فوض قبول امره ونهيه الى العباد بالمعنى المذكور ابطلوا الامر والنهي ايضا والزموا عليه سبحانه قبول كل ما عملوا من خير وشر فوقعوا في جانب التفريط ونسبوا العجز والضعف اليه تعالى عما يقول الملحدون المكذبون ونحن نحمد الله لما تركنا الطرفين اخذنا بالوسط وخير الامور اوسطها علي بن ابراهيم عن محمد عن يونس عن عدة عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال له رجل جعلت فداك اجبر الله العباد على المعاصي قال الله اعدل من ان يجبرهم على المعاصي ثم يعذبهم عليها لا يخفى شناعة القول بانه تعالى يقتل الانبياء والشهداء ثم يعذب قاتلهم وهل هذا الا بمنزلة تعذيب القاتل سيفه وتعييره وتكسيره وتعذيبه بانك لم قتلت فلانا ولو فعل ذلك لنسبه كل عاقل الى السفاهة والجهالة فلما اورد هذا على الجبرية قال بعضهم يعذبهم بكسبهم وفيه ان اراد بالكسب كونهم فاعلين لافعالهم فنعم الوفاق وان اراد مجرد المحلية بالقبح لحاله وان اراد معنى اخر فهو اعلم به وقال المازهية الله سبحانه ملك ولا يسئل الملك عما يفعل وفيه ان هذا اعتراف بجوره والسؤال لا لان اصل الانتقاد عليه وقال اللالي قتل الشهداء والسرقة والزنا اذا صدرت منه تعالى ليست بظلم لانه تصرف في ملكه وفيه ان هذا سفسطة وقال السمعاني سبيل معرفة هذا الباب التوقيف لا القياس والنظر ومن عدل فيه عن التوقيف ضل وحار لم يصل الى ما تطمئن به القلوب وفيه ان التوقيف الالهي في القرآن العزيز وقع بتنزيه نفسه الحق عن امثال هذه القبائح ونسبتها الى العباد مع ان اصل الايراد باق فقال له جعلت فداك ففوض الله الى العباد باقدارهم وترك التدبير في امورهم وحوالته اليهم قال فقال لو فوض اليهم لم يحصرهم بالامر والنهي الحصر في اللغة الحبس والمنع وفيه دلالة على ان الامر بين الامرين هو الامر والنهي ولا ينبغي ان ينكر ذلك باعتبار ان الجبرية والمفوضة وهم الاشاعرة والمعتزلة قايلون بالامر والنهي لانا قد ذكرنا انه يلزمهم انكارهما وان لم يقولوا بهما صريحا وقد فسر الصدوق في كتاب التوحيد في باب اسماء الله تعالى في معنى الجبار ومصاحب المعرفة الامر بين الامرين في قول مولانا الصادق ع

لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين ما معناه قال من زعم ان الله تعالى يفعل افعالنا ثم يعذبنا عليها فقد قال
بالجبر ومن زعم ان الله فوض امر الخلق والرزق الى حججه عليهم السلام فقد قال بالتفويض والقائل بالجبر كافر والقائل
بالتفويض مشرك فقلت يا ابن رسول الله فما امر بين امرين فقال وجود السبيل الى اتيان ما امروا وترك ما نهوا
عنه الحديث وقال الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج ومما اجاب به ابو الحسن علي بن محمد العسكري عليهما السلام في رسالته
الى اهل الاهواز حين سالوه عن الجبر والتفويض ان قال الجبر والتفويض بقول الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام
عندما سئل عن ذلك فقال لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين بالامر والنهي حيث قال لا يعني بذلك
ان الله لم يجبر عباده على المعاصي ولم يفوض اليهم امر الدين حتى يقولوا بآرائهم ومقاييسهم فانه عز وجل قد حد ووصف
وشرع وفرض وسن واكمل لهم الدين فلا تفويض مع التحديد والتوصيف الا انه ليس في كلام الصدوق
فلا تفويض الى آخره ويمكن ان يراد بالامر والنهي ما يعم الالطاف الالهية والتدبيرات الربانية ايضا واليه
ميل بعض الافاضل حيث قال المراد بالامر هنا فعل او ترك منه تعالى يعلم جل شأنه انه يقتضي الى الصدور فعل
عن العبد اختيارا ولولاه لم يصدر والمراد بالنهي فعل او ترك منه تعالى يعلم انه يقتضي الى الصدور ترك عن العبد
اختيارا ولولاه لم يصدر والمقصود انه لو فوض اليهم لم يكن بيده ازمة الامور واللازم باطل وقال
بعض العلماء المراد ان الحكمة التي اقتضت حصرهم بالامر والنهي تنافي عن التفويض وهو قول المعتزلة
حيث قالوا العباد ما شاؤوا وصنعوا فقال الجعلت فداك بينهما منزلة قال فقال نعم اوسع ما بين
السماء والارض ولعل تلك المنزلة هي الحصر بالامر والنهي كما اشرنا اليه محمد بن ابي عبد الله وغيره
عن سهل بن زياد عن احمد بن محمد بن ابي نصر قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام ان بعض اصحابنا
يقول بالجبر وبعضهم يقول بالاستطاعة عن الفعل والترك وقد يقال المراد بالاستطاعة هنا
ما عليه المفوضة والجواب بثبوت الواسطة قال فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم
قال علي بن الحسين قال الله تعالى يا ابن آدم ذكر الصدوق هذا الحديث بعينه في كتاب العيون وفيه قال
لي اكتب قال الله تعالى يا ابن آدم بمشيتي كنت انت الذي تشاء وبقوتي اديت الى فرائضي و
بنعمتي قويت على معصيتي جعلتك سميعا بصيرا ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك
من سيئة فمن نفسك وذلك اني اولى بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك مني اني لا اسأل
عما افعل وهم يسألون قد نظمت لك كل شيء تريد اذ فيه دلالة على نفي الجبر والتفويض وثبوت
الواسطة لتضمنه على ارادة العبد وقدرته واستطاعته وعلى تدبيره تعالى ولطفه واعانته
وان اردت زيادة توضيح فارجع الى ما ذكرنا من شرح هذا الحديث في باب المشية والارادة

محمد بن

محمد بن ابي عبد الله عن حسين بن محمد عن محمد بن يحيى عمن حدثه عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا جبر على العباد
حتى لا يكون لهم قدرة على افعالهم اصلا ولا تفويض حتى يكون افعالهم بقدرتهم ولا يكون لهم زاجر اصلا ولكن
امر بين امرين قال قلت وما امر بين امرين قال مثل ذلك رجل رايته على معصية فنهيته عنها فلم ينته
فتركته كحاله وما زجرته عنها جبرا او قهرا ففعل تلك المعصية بقدرته واختياره فليس حيث لم يقبل
منك فتركته مع قدرتك على زجره عنها جبرا كنت انت الذي امرته بالمعصية اي جبرته عليها
اطلق الامر على الجبر مجازا فيما اتاك لما منعته منها بالزواجر والنصائح وما فوضت الامر اليه ولما
رايته انه يفعلها فتركته وما منعته منها يوجب تركته اجبرته عليها كذلك صنع الله
بالنسبة الى افعال العباد فهذا امر بين امرين ولعل التفسير المنقول سابقا عن الصدوق
مصاحب العدة راجع الى هذا وقال الصدوق في كتاب عيون اخبار الرضا عليه السلام حدثنا تميم بن
القرشي رضي الله عنه قال حدثني ابي عن احمد بن علي الانصاري عن يزيد بن عمير بن معاوية
الشامي قال دخلت على علي بن موسى الرضا عليه السلام بمرو فقلت له يا ابن رسول الله روي لنا عن
الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام انه قال لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين ما معناه قال
من زعم ان الله تعالى يفعل افعالنا ثم يعذبنا عليها فقد قال بالجبر ومن زعم ان الله تعالى فوض امر
الخلق والرزق الى حججه عليهم السلام فقد قال بالتفويض والقائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك
فقلت يا ابن رسول الله فما امر بين امرين فقال وجود السبيل الى اتيان ما امروا به وترك ما نهوا
عنه الحديث وقال الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج ومما اجاب به ابو الحسن علي بن محمد العسكري
عليهما السلام في رسالته الى اهل الاهواز حين سالوه عن الجبر والتفويض بقول الصادق جعفر بن
محمد عليهما السلام عندما سئل عن ذلك فقال لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين قيل فماذا يا ابن
رسول الله فقال صحة العقل وتخلية السرب والمهلة في الوقت والزاد قبل الراحلة والسبب المهيج للفاعل
على فعله وهذه خمسة اشياء فاذا نقص العبد منها خلة كان العمل عنه مطرحا بحسبه وانا اضرب لكل باب
من هذه الابواب الثلثة وهي الجبر والتفويض والمنزلة بين المنزلتين مثلا يقرب المعنى
للطالب ويسهل له البحث من شرحه ويشهد به القرآن بمحكم آياته وتحقق تصديقه عند ذوي الالباب
وبالله العصمة والتوفيق ثم قال عليه السلام فاما الجبر فهو قول من زعم ان الله عز وجل اجبر العباد
على المعاصي وعاقبهم عليها ومن قال بهذا القول فقد ظلم الله وكذبه ورد عليه قوله ولا يظلم
ربك احدا وقوله جل ذكره ذلك بما قدمت يداك وان الله ليس بظلام للعبيد مع آي كثيرة

في مثل ذلك من زعم انه مجبور على المعاصي فقد احال بذنبه على الله عز وجل وظلمه في عقوبته له ومن ظلم ربه
فقد كذب كتابه ومن كذب كتابه لزم الكفر باجتماع الامة المثل المضروب في ذلك رجل ملك عبدا مملوكا
لا يملك الا نفسه ولا يملك عرضا من عرض الدنيا ويعلم مولاه منه فامره على علم منه بالمصير الى السوق لحاجة
ياتيه بها ولم يملكه ثمن الذي ياتيه به وعلم المالك ان على الحاجة رقيبا لا يطمع احد في اخذها منه الا بما يرضى
به من الثمن وقد وصف مالك هذا العبد نفسه بالعدل والنصفة واظهار الحكمة ونفي الجور واوعد عبده
ان لم ياته بالحاجة ان يعاقبه فلما صار العبد الى السوق وحاول اخذ الحاجة التي بعثه المولى لاتيانه
بها وجد عليها مانعا يمنعه منها الا بالثمن ولا يملك العبد ثمنها فانصرف الى مولاه خائبا بغير قضاء
حاجته فاغتاظ مولاه لذلك غيظا وعاقبه على ذلك فانه كان ظالما متعديا مبطلا لما وصف به من عدله
وحكمته ونصفته وان لم يعاقبه كذب نفسه اليس يجب الا يعاقبه والكذب والظلم ينفيان العدل
والحكمة تعالى الله عما يقول المجبرة علوا كبيرا ثم قال العالم ع بعد كلام طويل فاما التفويض الذي ابطل الصادق
عليهم وخطا من دان به فهو قول القائل ان الله عز وجل فوض الى العباد اختيار امره ونهيه واهملهم وفي هذا
كلام دقيق لم يذهب الى غوره ودقته الا الائمة المهدية من عترة آل الرسول صلوات الله عليهم فانهم
قالوا لو فوض الله اليهم على جهة الاهمال لكان لازما له رضا ما اختاروه واستوجبوا من الثواب ولم يكن
عليهم فيما اجترموا العقاب اذ كان الاهمال واقعا وتنصرف هذه المقالة على معنيين اما ان يكون
العباد تظاهروا عليه فالزموه قبول اختيارهم بآرائهم ضرورة كره ذلك ام احب فقد لزمه الوهن او يكون
جل وتقدس عجز عن تعبدهم بالامر والنهي عن ارادته ففوض امره ونهيه اليهم واجراهما على محبتهم
اذ عجز عن تعبدهم بالامر والنهي على ارادته فجعل الاختيار اليهم في الكفر والايمان ومثل ذلك
مثل رجل ملك عبدا ابتاعه ليخدمه ويعرف له فضل ولايته ويقف عند امره ونهيه وادعى
مالك العبد انه قاهر قادر عزيز حكيم فامر عبده ونهاه ووعده على اتباع امره عظيم الثواب و
اوعده على معصيته اليم العقاب فخالف العبد ارادة مالكه ولم يقف عند امره ونهيه فاي امر امره
به او نهي نهاه عنه لم يأتمر على ارادة المولى بل كان العبد يتبع ارادة نفسه بعثه في بعض حوائجه
فيها الحاجة له فمضى العبد بغير تلك الحاجة خلافا على مولاه وقصد ارادة نفسه واتبع
هواه فلما رجع الى مولاه نظر الى ما اتاه به فاذا هو خلاف ما امره فقال له لم اتكلت على تفويضك
الامر الي فاتبعت هواي وارادتي لان المفوض اليه غير محصور عليه لاستحالة اجتماع التفويض
والتحصير ثم قال عليه السلام فمن زعم ان الله فوض قبول امره ونهيه الى عباده فقد اثبت عليه العجز

واوجب

واوجب عليه قبول كل ما عملوا من خير او شر وابطل امر الله ونهيه ثم قال ان الله خلق الخلق بقدرته وملكهم استطاعة ما تعبدهم
به من الامر والنهي وقبل منهم اتباع امره ورضي بذلك لهم ونهاهم عن معصيته وذم من عصاه وعاقبه عليها ولله الخيرة في الامر
والنهي يختار ما يريد ويامر به وينهى عما يكره ويثيب ويعاقب بالاستطاعة التي ملكها عباده لاتباع امره واجتناب
معاصيه لانه العدل ومنه النصفة والحكومة بالغ الحجة بالاعذار والانذار واليه الصفوة يصطفي من يشاء من عباده
اصطفى محمدا صلعم وبعثه بالرسالة الى خلقه ولو فوض اختيار اموره الى عباده لاجاز لقريش اختيار امية بن الصلت
ومسعود الثقفي اذ كانا عندهم افضل من محمد صلعم لما قالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم يعنونهما
بذلك فهذا هو القول بين القولين ليس بجبر ولا تفويض بذلك اخبر امير المؤمنين ع حين سأله عباية بن
ربعي الاسدي عن الاستطاعة فقال امير المؤمنين ع تملكها من دون الله او مع الله فسكت عباية بن ربعي
فقال له يا عباية قل قال وما اقول قال ان قلت تملكها مع الله قتلتك وان قلت تملكها من دون الله قتلتك قال
وما اقول يا امير المؤمنين قال تقول تملكها بالله الذي يملكها من دونك فان ملككها كان ذلك من عطائه
وان سلبكها كان ذلك من بلائه وهو المالك لما ملكك والمالك لما عليه اقدرك اما سمعت الناس
يسألون الحول والقوة حيث يقولون لا حول ولا قوة الا بالله فقال الرجل وما تأويلها يا امير المؤمنين قال لا حول
بنا عن معاصي الله الا بعصمة الله ولا قوة لنا على طاعة الله الا بعون الله فوثب الرجل وقبل يديه ورجليه انتهى
الحديث وقال الفاضل الامين الاسترابادي معنى الامر بين امرين انهم ليسوا بحيث ما شاؤوا صنعوا
بل فعلهم معلق على ارادة حادثة متعلقة بالتخلية او بالتصرف وفي كثير من الاحاديث ان تاثير السحر موقوف
على اذنه تعالى وكان السر في ذلك انه لا يكون شيء من طاعة او معصية او غيرهما كالافعال الطبيعية الا
باذن جديد مني فتوقف كل حادث على الاذن توقف المعلول على شرطه لا توقفه على سببه وهذا السر
هو الذي اشار اليه ايضا في تفسير آية لا يكون شيء الا باذن الله وصيته قال كنت متفكرا في ان توقف
فعل العبد على اذنه تعالى اما بالذات ام بجعل الجاعل حتى اوقع الله تعالى في قلبي انه ليس بالذات بل
بجعل الله تعالى وتوضيحه انه تعالى كما اوجب وجوب الحوادث بقوله كن فقد جعل بقوله لم يكن امر
الحا اثبته في اللوح ولم يوجد شيء الا باذنه جميع افعال العباد موقوفا عليها حكاه من اذن جانب الحق
احمد بن محمد البرقي عن علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال الله اكرم من ان
يكلف الناس ما لا يطيقونه بل لم يكلفهم الا دون ما يطيقونه قال الله عز وجل لا يكلف الله نفسا
الا وسعها الوسع دون الطاقة وقال الصادق ع والله ما كلف العباد الا دون ما يطيقونه من
العبادات الشرعية والعقلية لانهم انما كلفهم في كل يوم وليلة خمس صلوات وفي السنة صيام ثلثين

يوما وفي طرمانتي درهم خمسة دراهم وفي العمر حجة واحدة وهم يطيقون اكثر من ذلك اقول وفيه رد على الجبرية فانهم
قالوا لم يكلف الله احدا الا فوق طاقته وجوزوا ان يكلف الله زيد مقطوع اليد بالكتابة والزمن بالطيران قال
امر من ان يكون في سلطانه اى في ملكه ما لا يريد اذ قد عرفت سابقا انه لا يكون شئ في الارض ولا في السماء الا
بارادة ومشية وقدر وقد مر تحقيق ذلك وفيه رد على المفوضة اذ التفويض كما عرفت انما يوجب بطلان امره
ونهيه وارادته واذا ابطل الجبر والتفويض ثبتت الواسطة باب الاستطاعة علي بن ابرهيم
عن الحسن بن محمد عن علي بن محمد القاساني عن علي بن اسباط قال سالت ابا الحسن الرضا ع عن الاستطاعة
فقال يستطيع العبد بعد اربع خصال اذا تحققت تلك الخصال حصلت للنفس صفة راسخة قابلة للفعل
والترك وتلك الصفة تسمى بالاستطاعة والقدرة والقوة والمكنة وان انتفت واحدة منها او جميعها
انتفت تلك الصفة وكان العمل مطرحا منه ان يكون مخلى السرب بالتحريك وبالفتح والتسكين المسلك والطريق
تقول خل سربه اى طريقه وفلان مخلى السرب اى موسع عليه غير مضيق بالكسر والسكون النفس وفي النهاية
من اصبح امنا في سربه بالكسر والسكون النفس وفي النهاية ان طريقه الى الخير والشر خال بلا مانع وعلى الاخير انه لا مانع
لنفسه على الميل اليهما اذ لو منعت نفسه عنه او سد الطريق لم يكن قادرا ومن الاصحاب من اشترط في الاستطاعة نفسه ص ۴
ان يكون المكلف موجودا عاقلا فاهما الخطاب وان يكون الفعل ممكنا وهذه الامور يمكن ادراجها في تخلية السرب
صحيح الجسم ضرورة انه اذا كان لجسمه علة مانعة من حركته نحو المطلوب لم يكن قادرا عليه سليم الجوارح المعدة للفعل
كالذكر للجماع والعين للابصار والرجل للمشي واليد للضرب والبطش وغيرها فاذا تعطلت تلك الجوارح لم يتحقق الاستطاعة
للفعل المطلوب بها له سبب وارد من الله قال شارح كتاب الاعتقادات للصدوق ره المراد بهذا السبب القوة التي جعلها
الله تعالى فيه وقال بعض الافاضل المراد به الاذن وفيه رد على المفوضة فانهم يقولون فعل العبد لا يتوقف على اذنه تعم
قال جعلت فداك فسر لي هذا اى بين لي هذا السبب الوارد من الله واوضح لي توقف الاستطاعة عليه مثال وانما طلب
تفسير هذا فقط لان توقف الاستطاعة التي يعبر عنها بالفارسية بتوانائي على الثلثة الاول ظاهر لا يفتقر الى التفسير قال
ان يكون العبد مخلى السرب صحيح الجسم سليم الجوارح فقد حصل له جميع اسباب الاستطاعة الا السبب فان لم يحصل له السبب
بعدها لم يكن مستطيعا وان حصل كان مستطيعا كما اشار الى ذلك بقوله يريد ان يزني اى يعزم والعزم ميل النفس
الى احد الطرفين بعد التردد فيهما وهو يقبل الشدة والضعف ويقوى شيئا فشيئا بزيادة الشوق وتصور النفع
الى ان يبلغ الارادة الجازمة الجامعة لشرائط التاثير المقارنة للفعل فلا يجد امراة فلا يكون مستطيعا للانتفاء
السبب الذي هو وجدان امراة اذ لوجدانها مدخل في تحقق الزنا وحيث لم يجدها انتفى سبب من اسبابه ثم يجدها
فيحصل له حينئذ الاستطاعة لتحقق جميع الامور المعتبرة في تحققها فاما ان يعصم نفسه من الزنا بسبب
لطفه ثم

لطفه ثم اليه واخذه بيده من غير اجبار ولا بد من هذا القيد بقرينة قوله او يخلي بينه فيمتنع منه فيسمى مطيعا كما
امتنع يوسف ع منه مع قدرته عليه لما راه من برهان ربه وهو اللطف منه او يخلي بينه وبين ارادته ثم لا عراضه
عن اللطف بسبب متابعة القوة الشهوية فيزني فيسمى زانيا وفيه دلالة على ان الفعل العبد بارادته الجازمة
المتعلقة به وتعلقها هو الذي سماه بعضهم بالداعي كما في شرح القديم والجديد للتجريد ووجوب الفعل
لا ينافي امكانه الذاتي بل يحققه كما بين في موضعه ولا اختيار الفاعل وقدرته على الترك لان القادر
المختار هو الذي يصح منه الفعل والترك قبل تعلق الارادة الجازمة وان وجب بعده والوجوب بالغير لو كان
منافيا القدرة والاختيار لزم ان لا يوجد فاعل مختار اصلا اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد وحين الوجوب لا
يبقى التمكن من الفعل والترك ولم يطع الله في صورة امتناع العبد باكراه من الله وجبره على الامتناع لوقوع
الطاعة بالاختيار ولم يعص في صورة امضاء ارادة ومعدم امتناع بغلبة اى بغلبة ارادته على ارادة الله لان
الغلبة انما تتحقق لو كان ارادة الله تعالى تركه حتما واراد العبد فعله وحصل مراد العبد دون مراد الله تعالى واما
ان ارادة الله تعالى تركه على سبيل التكليف والاختيار مع اللطف واختيار العبد خلافه فلا وما نحن
فيه من هذا القبيل فقد ثبت بذلك استطاعة العبد وقدرته على الفعل والترك وبطل القول بالجبر
والتفويض محمد بن يحيى وعلي بن ابرهيم جميعا عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم وعبد الله بن يزيد جميعا عن
رجل من اهل البصرة قال سالت ابا عبد الله ع عن الاستطاعة فقال ابو عبد الله ع اتستطيع في الحال
ان تعمل ما لم يكون قال لا استحالة ان يوجد الفعل الا استقبالا في الحال قال قلت لحق ان اصل القدرة متقدمة
على الفعل فكيف صح هذا النفي قلت لعل الكلام هنا في القدرة المؤثرة كما سترى وهي مع الفعل وثانيا ان بعض المفوضة
ذهب الى ان الله تعالى اقدر العبد في الحال على الفعل في ثاني الحال من غير توقف الفعل في ثاني الحال على اذنه تعالى ومشيئته القدرة
عن غيره او في اثنين فلزم القول بوجود الفعل في ثاني الحال بدون قدرة العبد عليه ولعل هذا الكلام اشارة الى نفي
هذا المذهب قال فتستطيع ان تنتهي في الحال عما قد كون وترك ما عملته في الماضي قال لا ضرورة امتناع تعلق القدرة
بما مضى من الفعل والترك قال فقال ابو عبد الله ع فمتى انت مستطيع قال لا ادري قال فقال له ابو عبد الله ع ان الله
خلق خلقا فجعل فيهم آلة الاستطاعة هي القوة الجسمانية والقدرة النفسانية والعلم والحيوة والعقل والصحة ثم لم يفوض اليهم
فلم يعملوا ما شاءوا واراد وانما بين بذلك غير مفوضين ولا محصورين بالامر والنهي فهم مستطيعون للفعل الملكهم وقت
الفعل لا قبله ولا بعده مع الفعل مقارنته الى اخره اذا فعلوا ذلك الفعل ظرف لقوله مستطيعون ومثله ما اثبته الصدوق ره
في جواب مسائل عبد الرحيم القصير وهو هذا وسالت رحمك الله عن الاستطاعة للفعل فان الله عز وجل خلق العبد وجعل
له الآلة والصحة وهي القوة التي يكون العبد بها متحركا مستطيعا للفعل ولا متحرك الا وهو يريد الفعل وهي صفة

مضافة الى الشهوة التى خلق الله عز وجل مركبة فى الانسان فاذا تحركت الشهوة فى الانسان اشتهى الشئ واراده فمن ثم قيل الانسان
مريد فاذا اراد الفعل وفعل كان مع الاستطاعة والحركة فمن ثم قيل للعبد مستطيع متحرك فاذا كان الانسان ساكنا غير
مريد لكان مع الالة وهى القوة والصحة اللتان بهما يكون حركات الانسان كان سكونه لعلة سكون الشهوة فقيل
ساكن فوصف بالسكون فاذا اشتهى الانسان وتحركت شهوته التى ركبت فيه اشتهى الفعل وتحركت القوة
المركبة فيه واستعمل الالة التى بها يفعل الفعل فيكون الفعل منه عندما تحرك واكتسبه فقيل فاعل ومتحرك
ومكتسب ومستطيع الا ترى ان جميع ذلك فى صفات يوصف بها الانسان ولعل المقصود من
هذا الحديث والذى بعده ان الاستطاعة بمعنى القوة المؤثرة الملحوظة مع جميع جهات التأثير وشرايطه
مع الفعل لا قبله ولا بعده وهذا امر متفق عليه بين الامامية والمعتزلة والجبرية منهم الاشاعرة وانما
النزاع بينهم فى اصل الاستطاعة والقدرة والكيفية المسماة بهما هل هى موجودة قبل الفعل ام لا فذهب
الامامية والمعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثانى وقالوا لا قدرة سوى هذه القدرة المقارنة للفعل وليس
فى هذين الحديثين دلالة على نفى تقدم القدرة المطلقة على الفعل وبما ذكرنا اندفع ما اورده الفاضل الاسترابادى
من ان هذا الحديث والذى بعده ليس موافقا للحق فهو من باب التقية فان قلت اذا كانت الجبرية قايلة
بالقدرة المقارنة فاين لزمهم القول بالجبر قلت انهم يقولون ان الله تعالى يخلق افعالهم ويخلق فيهم قدرة
مقارنة للفعل من غير ان يكون لقدرتهم مدخل وتأثير فيه بوجه من الوجوه وحاصله ان هناك قدرتين
قدرة الله تعالى وقدرة العبد فاذا قصد العبد بقدرته لايجاد الفعل سبقت القدرة الالهية الى ايجاده
فيوجد افعالهم مخلوقة مكسوبة لهم والمراد بكسبهم مقارنة افعالهم لقدرتهم من غير ان يكون لقدرتهم تأثير
فيها وقالوا ان الثواب والعقاب باعتبار الكسب وهو كونهم محلا لتلك القدرة الغير المؤثرة
فاذا لم يفعلوه فى ملكه ولم يجدوه وقته بكف النفس عنه اختيارا لم يكونوا مستطيعين ان يفعلوا
فعلوا لم يفعلوه لما عرفت ان الاستطاعة لا تتعلق على فعل ما مضى فعله او تركه ان الله تعالى اعز من ان
يضاده فى ملكه احد علة لقوله لم يفوض اليهم لما عرفت من ان التفويض يوجب القول بانتفاء الالهية
فانه يبطل امره ونهيه فاهل التفويض يضادون الله تعالى فى ملكه وسلطنته وقد دل كلامه ع
على ثلثة امور الاول نفى الاستطاعة قبل الفعل وبعده والثانى نفى التفويض والثالث ثبوت الاستطاعة
وقت الفعل ولما غفل البصرى عن الاخير المتوسط بين الجبر والتفويض وتوهم من الاولين نفى
القدرة المقتضى لثبوت الجبر قال البصرى فالناس مجبورون لا بد من تقدير فلت اى قلت
فالناس مجبورون ليستلهم قدرة على الفعل والترك ليصح الارتباط وروايته بن يزيد

ثم قال

عنه قال لو كانوا مجبورين كانوا معذورين بالضرورة واللازم باطل لاستحقاقهم العذاب بما يدل عليه كثير من
الايات والروايات والمعذور لا يستحق العذاب ولما نفى الجبر وتوهم البصرى ثبوت التفويض لخفاء الواسطة
عليه قال ففوض اليهم حتى يكونوا مستطيعين قادرين كاملين غير محصورين ولا محتاجين الى اذنه تعالى قال لا نفى
التفويض ولم يذكر دليله اكتفاء بما مر من قوله لان الله تعالى اعز من ان يضاده فى ملكه احد قال فما اتفق عنهم
الجبر والتفويض فما هم وعلى اى حال قال علم منهم فعلا من الخير والشر فجعل فيهم آلة الفعل فى وقته وهى اقدارهم
وتمكينهم عليهم وليس يقصرهم فيه على وجه المغالبة والمقاهرة عليه تعالى بل لان التكليف ينافيه الجبر والتفويض
فخلى بينه وبينهم فاذا فعلوا كانوا مع الفعل مستطيعين مع اعطاء الاستطاعة عند كل فعل فعل لا قبله ولا بعده
ينفى الجبر والتفويض اما الاول فظاهر واما الثانى فلان المفوضة يقولون ليس له تعالى ارادة واذن
وتصرف فى افعالهم فاذا ثبت هذا النحو من التصرف والاذن بطل التفويض قال البصرى ع اشهد انه الحق
دون الجبر والتفويض الواقعين فى طرف الافراط والتفريط وانكم اهل بيت النبوة والرسالة ولا يعلم
ما فى هذا البيت من الحقايق الالهية والاسرار الربانية الا انتم محمد بن ابى عبد الله عن سهل بن زياد
وعلى بن ابرهيم عن احمد بن محمد ومحمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن على بن الحكم عن صالح بن السندى
صالح بن الحكم النيلى الاحول ضعيف قال سألت ابا عبد الله ع هل للعباد من الاستطاعة شئ قال فقال
لى اذا فعلوا الفعل كانوا مستطيعين بالاستطاعة التى جعلها الله فيهم قال قلت وما هى اوضح لى بمثال قال الآلة
التى اودعها فيهم مثل الزنا اذا زنى ضمير الفاعل يعود الى الرجل المعلوم او الى الزنا باعتبار ارادة الزانى منه
باب الاستخدام كان مستطيعا للزنا حين زنى ولو انه ترك الزنا ولم يزن كان مستطيعا لتركه اذا ترك ثم قال
المراد بالاستطاعة الاستطاعة الكاملة والقوة المؤثرة دل الحديث على ان العلة التامة لا توجب الفعل اذ هى
على تقدير ايجابها للفعل لا يتعلق بالترك وانما يتعلق بالترك علة تامة اخرى غير متعلقة بالفعل
ويمكن الجواب بان المراد من قوله ولو انه ترك الزنا انه لو تركه بكف النفس عنها الذى هو الجزء الاخير من
علة الزنا لحصلت علة الترك فاللازم ان يكون كل من الفعل والترك مستندا الى علته لا ان العلة
الواحدة المستقلة متعلقة بهما واما وجوب كل من الفعل والترك بعلته التامة فلا ينافى الاختيار فيه
لما مر ثم قال ليس له من الاستطاعة قبل الفعل قليل ولا كثير فان قلت هذا انما ينطبق على مذهب
الجبرية القائلين بان الاستطاعة انما هى الاستطاعة التامة المقارنة للفعل وليس هنا استطاعة
مطلقة سابقة عليه كما هو مذهب الامامية والمعتزلة قلت هذا انما يتم لو جعلت القلة والكثرة
وصفا للاستطاعة وقبل الفعل ظرفا لها اما لو جعلنا وصفا للزمان الذى هو قبل الفعل كان المعنى

ليس له الاستطاعة الكاملة في زمان قليل قبل الفعل ولا في زمان كثير قبله وهذا لا ينافي ثبوت الاستطاعة الناقصة قبل الفعل
كما لا يخفى وهذا الاحتمال وان كان ابعد من الاول لكنه اولى بالارادة لضرورة ان الاستطاعة المطلقة التي هي التمكن من الفعل
بوجود الالة متقدمة على الفعل ومما يوضح حمله على هذا الاحتمال ما رواه الصدوق في كتاب التوحيد عن هشام بن سالم
عن ابي عبد الله ع قال ما كلف الله العباد فعلا ولا نهاهم عن شيء حتى جعل لهم استطاعة ثم امرهم ونهاهم فلا يكون العبد
آخذا ولا تاركا الا باستطاعة متقدمة قبل الامر والنهي وقبل الاخذ والترك وقبل القبض والبسط وعن عوف بن عبد الله
عن عمه قال سألت ابا عبد الله ع عن الاستطاعة فقال وقد فعلوا فقلت نعم وقد زعموا انها لا تكون الا عند الفعل وارادة حال
الفعل لا قبله فقال اشرك القوم ولكن مع الفعل والترك كان مستطيعا بالاستطاعة التامة واما الحقوق فبيانها من مادة هذه
الاستطاعة التي هي ايضا من افراد الاستطاعة المطلقة فهو بالقياس الى هذه الاستطاعة كانه ليس باستطاعة قلت فعلى ماذا يعذبه
لما علم ان الاستطاعة مقارنة للفعل وان المراد بها الاستطاعة التامة المؤثرة وتوهم انها من فعل الله تعالى سأل عن سبب تعذيبه
للعبد مع ان الفعل ليس بمقدور له قال بالحجة البالغة وهي ارسال الرسل وانزال الكتب ووضع الشرايع والآلة التي ركبها فيهم التي
هي مادة تلك الاستطاعة والمقصود نفي ما توهمه السايل وبيان ان هذه الاستطاعة بتمامها ليست من فعله تعالى وانما له تعالى
وهي الآلة من فعله تعالى والبواقي من الامور التي لها مدخل في التأثير من فعل العبد فيعذبهم بسبب صرفهم تلك الالة في غير
ما خلقت لاجله مع التبليغ والانذار ثم اكد ابطال ذلك التوهم بقوله ان الله لم يجبر احدا على معصيته لان الجبر على المعصية
ثم التعذيب عليها كما زعمت الجبرية قبيح والله سبحانه منزه عن القبايح وقالت الجبرية لو كان خلق المعصية التي هي
من الاعراض قبيحا لكان خلق بعض الجواهر والذوات مثل الخنزير والعقرب والحية ايضا قبيحا وليس كذلك هذا بالاتفاق
فكذا ذلك ... الفرق ... عنه بان المراد بالمعاصي والشرور والقبايح التي لا يفعلها الله تعالى ما يكون مفاسده في نظام الوجود اكثر
من صالحه عند العقل وما هو محل النزاع من القبايح والمفاسد الصادرة من العباد كالزنا واللواطة والسرقة وسفك الدماء ونحوها مما لا
يجد العقل السليم فيها فائدة ونفعا في حفظ النظام فلو كانت فيها مصلحة فهي اقل من مفاسدها بكثير بخلاف ما يستقبحه العقل في بادي
النظر من افعاله تعالى فانه اذا تأمل فيها العاقل ربما اطلع على ما فيها من حكم ومصالح لا تحصى فيعود الاستقباح في نظره استحسانا
كما في قصة موسى مع الخضر من خرق السفينة وقتل الغلام ولا اراده اراد منهم الكفر من حيث يكونون مجبورا على الكفر غير مستحق
للتعذيب وهذه الارادة هي التي يسميها اهل العدل ارادة قسر وارادة الجاء ولما فهم من نفي القيد ان ارادة الكفر ... بين
كيفية تلك الارادة بقوله ولكن حين كفروا كان في ارادة الله ان يكفروا لما ان ايمانه على التخيير دون القسر والالجاء مع اقداره عليه
وعلى الكفر صارت تلك الارادة ظرفا للكفر مجازا اذ لو تحقق القسر لم يتحقق الكفر ويحتمل ان يراد بالارادة العلم قال الشارح كشف
الحق ... للارادة له تعالى للافعال علمه بها وبما فيها من المصالح وهم في ارادة الله وفي علمه ان لا يصيروا الى شيء من الخير ...
لان علمه تعالى بما يفعل العبد باختياره لا يوجب الجبر وانما يوجبه لو كان العلم علة للمعلوم وليس كذلك قلت ... ان

قال ليس

قال ليس هكذا اقول لما لم يفهم السايل مراده من سؤاله بهذه العبارة وانما نفاها ع لانها تفيد ظاهرا ان كفرهم مراد له تعالى بالذات كالايمان وليس
كذلك لانه لا يريد المعاصي كما يريد الخيرات ولكني اقول علم في الازل انهم سيكفرون بآلة الكفر لعلمه فيهم لعل المقصود ان كفرهم لما كان واقعا
في نفس الامر من اختيارهم وكان علمه تعالى متعلقا به في الازل وجب ان يكون علمه مطابقا للمعلوم وان كان الكفر بالعرض من جهة ان ارادة هذه
المطابقة يستلزم ارادة طرفها الذي هو المعلوم اعني الكفر اذ بدونه لا يتحقق المطابقة ولا ينافي ارادة من هذه الجهة كراهة صدوره
منهم ابدا وبذلك يظهر الفرق بين ارادة الخيرات وارادة الشرور فانه تعالى يريد صدور الخيرات منهم ابتداء سواء علم وقوعها او علم عدم وقوعها
ولا يريد صدور الشرور منهم بدا ان صدرت منهم يتعلق بها الارادة من حيث انها طرف للنسبة العلمية للواقع لا من حيث صدورها
منهم وليست ارادة حتم لان هذه الارادة تابعة للعلم بوقوعه والعلم بوقوعه ليس علة لوقوعه حتى يلزم ان يكونوا مجبورين
عليه غير قادرين على تركه انما هي ارادة اختيار نشأت من عدم جبرهم على الايمان اذ لو جبرهم عليه لما صدر منهم الكفر
لما تعلق به العلم والارادة محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن بعض اصحابنا عن عبيد بن
زرارة قال حدثني حمزة بن حمران قال سألت ابا عبد الله ع عن الاستطاعة كان المراد بها هنا التمكن من الفعل والترك
وهو الاستطاعة المطلقة المتقدمة فلم يجبني اما للتقية من بعض الحاضرين او لعلمه بان السائل على الحق او لمصلحة اخرى
فدخلت عليه دخلة اخرى فقلت اصلحك الله انه قد وقع في قلبي منها شيء لا يخرجه الا شيء اسمعه
منك قال فانه لا يضرك ما كان في قلبك من الخاطرات حكم بذلك لعلمه بان قلبه كان على الحق ولم يكن فيه شيء يهلكه
فقلت اصلحك الله اني اقول ان الله تعالى لم يكلف العباد ما لا يستطيعون كما زعمه الجبرية القائلون بانه تعالى لا يكلف
العباد الا بما لا يستطيعونه من حيث انهم يقولون العبد ليست له قدرة موثرة ولم يكلفهم الا ما يطيقون كما قال الله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وانهم لا يصنعون شيئا من ذلك الا بارادة الله ومشيته وقضائه وقدره قد مر شرحه
مفصلا في مواضع متعددة منها باب المشية والارادة قال فقال هذا دين الله الذي انا عليه وآبائي او كما قال من الكلام يعني
قال هذا القول بعينه او قال ما هو مثله في المعنى باب البيان والتعريف ولزوم الحجة لعل
المراد بالبيان وتوضيحه تعالى معرفته ومعرفة رسوله والائمة عليهم السلام في الميثاق وبالتعريف تعريف الرسول والائمة
تلك المعارف والاحكام اللازمة في هذا العالم وبلزوم الحجة ان الحجة لا تلزم الا بعد البيان والتعريف وبالجملة المقصود
من هذا الباب ان الاحكام الاصولية والفروعية كلها توقيفية لا يمكن معرفة شيء منها الا بالبيان والتعريف وبعدها
لزمة الحجة على المطيع والعاصي وقال الفاضل الاسترابادي المقصود من هذا الباب شيئان الاول ان الصور الادراكية
كلها فايضة من الله تعالى باسبابها وهذا هو حق الحكماء وعلماء الاسلام قال الله تعالى سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا
ونحوهما من الآيات والثاني ان الله تعالى لم يكلفنا بالكسب ليعرف ان لنا خالقا وله مبلغا رسولا بل عليه
ان يعرفنا نفسه ورسوله وبذلك لزمت الحجة على الخلق وقيل المراد بالبيان بيان الاحكام الشرعية في القرآن لرسوله

والتعريف تعريف الرسول تلك الاحكام للامة وبلزوم الحجة لزومها على الخلق بعد البيان والتعريف محمد بن يحيى
وغيره عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابن الطيار عن ابي عبد الله ع قال
ان الله احتج على الناس بما اتاهم من الحجج الباطنة وهي العقل والقدرة والعلم وغيرها وعرفهم بالحجج الظاهرة من ارسال الانبياء ونصب
الاوصياء وانزال الكتب والمقصود انه تعالى اتم الحجة عليهم باطنا وظاهرا اما باطنا فبان اعطاهم قوة على فعل الخيرات وعقلا
قابلا لمعرفتها وسلوك سبيلها واما ظاهرا فبان عرفهم طريق التوحيد وما يليق به اولا وطريق الخيرات والشرور
ثانيا بوضع الشرايع وارسال الرسل وانزال الكتب ونصب الاوصياء وبذلك الحجج عليهم يوم القيمة كما قال كذلك اتتك
اياتنا فنسيتها وقال الم يأتكم نذير الى غير ذلك من الايات محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير
عن جميل بن دراج مثله كان جميل بن دراج روى هذا الحديث تارة اخرى منه ع بلا واسطة محمد بن يحيى وغيره عن
احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن ابي عمير عن محمد بن حكيم قال قلت لابي عبد الله ع المعرفة من صنع من هي قال من صنع الله
تعالى توقيفية او من صنع العباد وكسبهم باقدارهم قال من صنع الله ليس للعباد فيها صنع قد رويت في هذا المعنى روايات
كثيرة بلغت لكثرتها حد التواتر المعنوي منها مذكورة في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله ومنها مذكورة في
كتاب المحاسن لاحمد بن ابي عبد الله البرقي رضي الله عنه ومنها مذكورة في غيرهما من الكتب المعتبرة وفيها دلالة
بحسب المنطوق والمفهوم على ان معرفته تعالى توقيفية وان العباد لم يكلفوا بتحصيلها بالنظر والاستدلال وان على الله
البيان والتعريف اولا في عالم الارواح بالالهام وثانيا في العالم الاجسام بارسال الرسول وانزال الكتاب وان عليهم
قبول ما عرفهم الله تعالى فيبطل ما ذهب اليه الاشاعرة والمعتزلة وبعض اصحابنا من ان معرفته تعالى نظرية واجبة على
العباد وانه تعالى كلفهم بالنظر والاستدلال فيها الا ان الاشاعرة قالوا يجب معرفته نقلا بالنظر والمعرفة بعده من صنع الله
بطريق العادة والمعتزلة ومن تبعهم قالوا يجب معرفته عقلا بالنظر والمعرفة بعده من صنع العبد يولدها النظر
كما ان حركة اليد تولد حركة المفتاح ثم انهم اختلفوا في اول واجب فقال ابو الحسن الاشعري هو معرفته تعالى اذ هو
اصل المعارف والعقايد الدينية وعليه يتفرع كل واجب من الواجبات الشرعية وقيل هو النظر في معرفته تعالى لان
المعرفة تتوقف عليه وهذا مذهب جمهور المعتزلة وقيل هو اول جزء من النظر لان وجوب الكل يستلزم وجوب الاجزاء
فاول جزء من النظر واجب ومقدم على النظر المتقدم على المعرفة وقيل هو القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري
مسبوق بالقصد المتقدم على اول جزء من اجزاء النظر وقال شارح المواقف النزاع لفظي اذ لو اريد به الواجب
بالقصد الاول اي بالذات اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات فهو المعرفة اتفاقا وان لم يرد ذلك بل اريد
اول الواجبات مطلقا فالقصد الى النظر لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فتكون واجبا ايضا وكل هذا باطل
عند الاخباريين من اصحابنا لانه لا نزاع في وجوب المعرفة والمعرفة عندهم موهبية ويحتمل ان يراد بالمعرفة

معرفة الرسول

معرفة الرسول ايضا وهو الذي ذهب اليه الفاضل الاسترابادي في الفوايد المدنية حيث قال قد تواترت الاخبار
عن اهل بيت النبوة الى النبي صلى بان معرفة الله تعالى بعنوان انه الخالق للعالم وان له رضا وسخطا وانه لا بد من
معلم من جهته تعالى ليعلم الخلق ما يرضيه وما يسخطه من الامور الفطرية التي وقعت في القلوب بالهام فطري الهي
وذلك كما قالت الحكماء الطفل يتعلق بثدي امه بالهام فطري الهي وتوضيح ذلك انه تعالى الهمهم بتلك القضايا
اي خلقها في قلوبهم والهمهم بدلالات واضحة على تلك القضايا ثم ارسل اليهم الرسول وانزل عليه الكتاب فامر فيه
ونهى فيه وبالجملة لم يتعلق وجوب ولا غيره من التكاليف الا بعد بلوغ خطاب الشارع ومعرفة الله تعالى قد حصلت
لهم قبل بلوغ الخطاب بطريق الالهام بمراتب وكل من بلغته دعوة النبي صلى يقع في قلبه من الله يقين بصدقه فانه
تواترت الاخبار عنهم عليهم السلام بانه ما من احد الا وقد يرد عليه الحق حتى يصدع قلبه قبله او تركه وقال في الحاشية عليها
قد تواترت الاخبار بان معرفة خالق العالم ومعرفة النبي صلى والائمة عليهم السلام ليستا من افعالنا الاختيارية وان على الله
بيان هذه الامور وايقاعها في القلوب باسبابها وان على الخلق بعد ان اوقع الله تعالى تلك المعارف في قلوبهم الاقرار بها
والعزم على العمل بمقتضاها ثم قال في موضع اخر منها قد تواترت الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم السلام بان طلب العلم
فريضة على كل مسلم كما تواترت بان المعرفة موهبية غير كسبية وانما عليهم اكتساب الاعمال فكيف يكون الجمع بينهما
اقول الذي استفدته من كلامهم عليهم السلام في الجمع بينهما ان المراد بالمعرفة ما يتوقف عليه حجية الادلة
السمعية من معرفة صانع العالم وان له رضا وسخطا وينبغي ان ينصب معلما ليعلم الناس ما يصلحهم وما
يفسدهم ومن معرفة النبي صلى والمراد بالعلم الادلة السمعية كما قال صلى انما العلم اما اية محكمة او سنة متبعة
او فريضة عادلة وفي قول الصادق ع ان من قولنا ان الله احتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم الرسول
وانزل عليه الكتاب وامر فيه ونهى في نظاير اشارة الى ذلك الا ترى انه ع قدم اشياء على الامر والنهي فتلك الاشياء
كلها معارف وما يستفاد من الامر والنهي كله هو العلم ويحتمل ايضا ان يراد بها معرفة الاحكام الشرعية وهو
الذي ذهب اليه بعض اصحابنا حيث قال المراد بانه المعرفة المعرفة التي لا تلزم حجته تعالى بالثواب والعقاب
يوم القيمة الا بها وهي معرفة الاحكام التكليفية التي يعذب ويثاب بسببها لولا موافقتها عدة من اصحابنا عن
احمد بن محمد بن خالد عن ابن فضال عن ثعلبة بن ميمون عن حمزة بن محمد الطيار عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل
وما كان الله ليضل قوما اي ليسميهم ضلالا او يواخذهم مواخذتهم او يسميهم تسمية الضلال بعرفهم بهاس بنا
من ملئكته اذ نظروا اليها انهم من الضالين او يخذلهم بسلب اللطف والتوفيق عنهم بعد اذ هداهم الى
طريق معرفته بالهام فطري حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه
من المعارف اليقينية والاحكام الدينية فهي توقيفية على الله البيان وعليهم القبول وقال اي وقال

حمزة بن محمد الطيار فالهمها فجورها وتقويها بين لها ما تاتي وما تترك اى عرفها ما ينبغي ان تاتي بها من المعرفة
والطاعة وما ينبغي ان تترك من الكفر والمعصية وقد اشار القاضي الى هذا التفسير بقوله الهام الفجور والتقوى
افهامهما وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان بهما وقال انا هديناه السبيل اى سبيل الخيرات والطاعات اما
شاكرا واما كفورا قال القاضي هما حالان من الهاء واما للتفصيل او التقسيم اى هديناه في حاليه جميعا او مقسوما
اليهما بعضهم شاكر بالاهتداء والاخذ فيه وبعضهم كفور بالاعراض عنه او من السبيل ووصفه بالشكر والكفر مجاز قال
عرفناه بتشديد الراء والهاء مفعول اول يعود الى الانسان والمفعول الثاني محذوف اى عرفناه السبيل اما
اخذ واما تارك الاخذ هو الشاكر والتارك هو الكافر ولعل المراد بيان الواجبات مطلقا اصلية كانت
او فرعية على الله وليس عليهم النظر في تحصيل معارفه واحكامه ومن لطف الله تعالى علينا انه من علينا بنعمة
هي الهداية وجعل قبول تلك النعمة شكرا لها وتركها كفرا لها سبحانه ما ارفع شانه واعظم امتنانه ومن قوله
في قول الله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى قال عرفناهم سبيل الحق وهو طريق التوحيد والمعرفة
وغيرهما من الاحكام فاستحبوا العمى على الهدى واختاروا الضلالة على الهداية وهم يعرفون سبيل الحق والهداية
او التفاوت بينهما بين الضلالة والواو للحال من ضمير الجمع وفي رواية بيناهم اوضحنا طريق الهداية
فاختاروا طريق الضلالة بعد البيان والايضاح علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن
عن ابن بكير عن حمزة بن محمد عن ابي عبد الله ع قال سألته عن قول الله تعالى وهديناه النجدين قال نجد الخير
والشر اى عرفناه سبيلهما والنجدين في الاصل الطريق الواضح المرتفع وفيه دلالة على ان الهداية تطلق على اراءة
طريق الشر ايضا وقال سيد المحققين اذا اريد تخصيص الهداية بالخير قيل اى نجدي العقل النظري والعقل العملي
وسبيلي كمال القوة النظرية وكمال القوة العملية او نجدي المعاش والمعاد او نجدي الدنيا والاخرة اى نجدي الجنة
والثواب والفناء المطلق في نور عظمة الله والبهجة الحقة بلقائه وبقائه وبهذا الاسناد عن يونس عن حماد عن عبد
الاعلى قال قلت لابي عبد الله ع اصلحك الله هل جعل في الناس اداة الاداة الآلة والمراد بها هنا العقل والذكاء
ينالون بها بدون التعريف والتوقيف والتكليف المعرفة اى معرفة الله تعالى ومعرفة الرسول ومعرفة
الاحكام ايضا قال فقال لا قلت فهل كلفوا المعرفة بالنظر والاستدلال قال لا على الله البيان وعليهم القبول لما
دل عليه ما رواه الصدوق في كتاب التوحيد عن الصادق ع قال ليس لله على الخلق ان يعرفوا وقبل ان يعرفهم
وللخلق على الله ان يعرفهم ولله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوا ثم اشار الى تكليفهم بالمعرفة تكليف بالمحال
بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلف الله نفسا الا ما آتاها من الاقتدار على قبول المعارف والاحكام
فهم مكلفون بقبولها بعد البيان لا بتحصيلها لان المعارف والاحكام توقيفية فهي من صنع الله تعالى

لا من صنعهم

لا من صنعهم فاذا لم تكن من صنعهم كان التكليف بها تكليفا بالمحال وفيه رد على من زعم ان المعرفة نظرية يجب على العباد
تحصيلها بالنظر وان الاحكام الشرعية يجوز استنباطها بالراي والقياس وعلى من زعم من الاشاعرة ان تصور الخطاب
من غير سبق معرفة الهية بخالق العالم وبان له رضا وسخطا وانه لابد من معلم من جهته تعالى ليعلم الناس ما يصلحهم
وما يفسدهم كاف في تعلق التكليف بهم قال وسالته عن قوله وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى
يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه دل على ان تعذيبهم والحكم بضلالتهم بعد هداية اياهم
في الميثاق الى المعرفة ونسيانهم اياها ممتنع حتى يبعث اليهم رسولا يذكرهم على العهد ويبين لهم ما يوجب
رضاه وسخطه تعالى سبحانه وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وبهذا الاسناد عن يونس عن سعدان
يعني عن ابي عبد الله ع قال ان الله لم ينعم على عبد نعمة ظاهرة وباطنة الا وقد الزمه فيها الحجة من الله بعد
البيان والتوضيح لما الزمه فزاد عليه تكليفا بان يشكرها فمن من الله عليه فجعله قويا في الجسم والعقل
فحجته عليه القيام بما كلفه من الجهاد والطاعات والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك مما لا
يصدر الا عن الاقوياء والمراد ان القيام بما كلفه به امر يحتج به سبحانه على القوي يوم القيمة ان ترك
القيام عد ما حجته تعالى عليه كما انه يحتج القوي على الله تعالى في الدنيا بما وعد للمطيع واحتمال من
هو دونه ممن هو اضعف منه يعني حجته عليه ايضا ان يتحمل من هو اضعف منه ولا ياخذه بالجرم وبقوة
سوء الادب او يتحمل منه ثقله بدفع ظلم الظالم وجور الجائر وغير ذلك مما يكسر ظهره ويحزن قلبه ومن
عليه فجعله موسعا عليه في الرزق والمال فحجته عليه ماله ليحتج به ان لم يخرج ما فيه من الواجبات المالية مثل
الزكوة والخمس وغيرهما ثم تعاهده الفقراء بعد نوافله تعاهده من باب اضافة المصدر الى الفاعل و
الضمير يعود الى الموصول او الى الموسع عليه وبعد مبني على الضم لحذف المضاف اليه والباء في قوله بنوافله
متعلق بالتعاهد والضمير المجرور راجع الى المال يعني ثم حجته عليه بعد اخراج الواجبات المالية ومفروضاتها
ان يتعاهد حال الفقراء بنوافل ماله بالهدايا والصدقات المندوبة ومن من الله عليه فجعله شريفا
في بيته اى جعله شريفا في نسبه وكريما في حسبه ووجيها في خلقه جميلا في صورته الظاهرة بحسن هيئته
ولطافة تركيبه ورشاقة قده وصباحة خده فحجته عليه ان يحمد الله على ذلك لان ذلك من عظيم نعمائه
نعم عليه بلا سبق استحقاق فينبغي ان يحمد عليه اكثر من الحمد على نعمة له مدخل في اكتسابها ولا يكون
يوم القيمة محجوجا بتركه وان لا يتطاول على غيره يعني لا يطلب الزيادة على غيره بالتكبر والافتخار
ولا ينظر اليه بالاهانة والاستصغار فيمنع حقوق الضعفاء متفرع على المنفي وهو التطاول يعني
فيمنع التطاول او فيمنع ذلك التشريف بسبب التطاول حقوق الضعفاء من رعايتهم وعيادتهم

عبادتهم والمشي الى قضاء حوائجهم وبعضهم بجنانهم الى غير ذلك من المدح الحال بنزهة مجالسه يتعلق ببسطها والترغيب
والتحذير لظهور واعلام الاحاديث السابقة دلت على ان المعارف كلها من صنع الله تعم وهذا الحديث دل على ان العبد
اكتساب الاعمال وان الله تعم حجة عليهم في جميع ذلك يدل على ذلك ما رواه الصدوق في كتاب التوحيد
باسناده على ابي بصير عن ابي عبد الله ع انه سئل عن المعرفة امكتسبة هي فقال لا فقيل له من صنع الله عز وجل
وعطائه هي قال نعم وليس لهم صنع ولهم اكتساب الاعمال وقال عليه السلم افعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق
تكوين محمد بن ابي عبد الله عن سهل بن زياد عن علي بن اسباط عن الحسين بن زيد عن درست بن ابي
منصور عمن حدثه عن ابي عبد الله ع قال ستة اشياء ليس للعباد فيها صنع المعرفة والجهل العلم المراد
معرفته تعم عيانا في الميثاق والجهل نسيان المعاينة ونسيانها في عالم الطبايع من صنع الله تعم والذي
يدل عليه ما رواه احمد بن ابي عبد الله البرقي في المحاسن باسناده عن زرارة عن ابي عبد الله ع في قول الله
واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم قال كان ذلك معاينة الله فانساهم المعاينة
واثبت الاقرار في صدورهم ولولا ذلك ما عرف احد خالقه ولا رازقه وهو قول الله ولئن سألتهم من خلقهم
ليقولن الله والمراد ان الصواب ان كلها تصورية كانت او تصديقية ضرورية كانت او نظرية و
الجهل بها اعني عدم حصولها اصلا او زوالها بعد الحصول من صنع الله تعم والذي يدل عليه ما مر في باب حدوث
العالم من قول الصادق ع مخاطبا به لم يكن في وهمك وعزوب ما انت معتقده عن ذهنك حيث
يعد ذلك من جملة آيات وجوده وظهوره تعم الا ان فيضانها يتوقف على استعداد النفس بسبب ادراك
المحسوسات وترتيب الضروريات وهذا مذهب الحكماء واكثر المنطقيين والمتكلمين ومنهم المحقق حيث
قال في التجريد ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول
يعني لا بد في ادراك المحسوسات ثم ترتيب التصورات والتصديقات الضرورية الفايضة منه تعم معدن
لفيضان التصورات والتصديقات النظرية منه تعم على النفس واذا كانت المعرفة من صنعه تعم كان الجهل
البسيط وهو عدم المعرفة ايضا من صنعه تعم لا من صنع العباد لان المعرفة لما لم تكن داخلة تحت قدرتهم
كان عدمها ايضا غير داخل تحتها لان عدم الملكة تابع للملكة واما الجهل المركب فليس منه تعم ومن زعم
انه منه فهو في جهل مركب بل هو من الشيطان وقال الفاضل الاسترابادي في الفوايد المدنية هنا اشكال
كان لا يزال يخطر ببالي في اوايل سني وهو انه كيف نقول بان التصديقات فايضة من الله تعم على النفوس
الناطقة ومنها كاذبة ومنها كفرية وهذا انما يتجه على راي جمهور الاشاعرة القايلين بجعله العكس
بان يجعل الله كل ما صدر واجيب بالعكس المنكرين للحسن والقبح الذاتيين لا على راي محققيهم

ولا على راي

ولا على راي المعتزلة ولا على راي اصحابنا والجواب ان التصديقات الصادقة فايضة على القلوب بلا
واسطة او بواسطة ملك وهي يكون جزما وظنا والتصديقات الكاذبة تقع في القلوب بالهام الشيطان وهي
لا يتعدى الظن ولا يصل الى حد الجزم وفي الاحاديث تصريحات بان من جملة نعم الله تعم على بعض عباده
انه يسلط عليه ملكا يسدده ويلهمه الحق ومن جملة غضب الله تعم على بعض انه يخلي بينه وبين الشيطان
ليضله عن الحق ويلهمه الباطل وبان الله تعم يحول بين المرء وبين ان يجزم جزما باطلا و اذا عرفت هذا
فنقول فيه رد على المعتزلة القايلين بان المعرفة نظرية وجب على العبد تحصيلها بالنظر وان المعلوم
النظرية كلها من صنع العبد بطريق التوليد الذي هو ايجاب فعل الفاعل فعلا اخر كايجاب حركة
اليد لحركة المفتاح والرضا والغضب الرضا كيفية نفسانية تنفعل بها النفس وتتحرك نفس تلك
شيء سواء كان ذلك الشيء مرغوبا لها او مكروها والغضب حالة نفسانية تنفعل بها النفس و تتحرك
نحو الانتقام وقد يطلقان على نفس الانفعال والنوم واليقظة النوم كما عرفت سابقا حالة تعرض
الحيوان من استرخاء اعصاب الدماغ من رطوبات الابخرة المتصاعدة بحيث تقف الحواس عن افعالها
لها لعدم انصباب الروح الحيواني اليها واليقظة زوال تلك الحالة ا حجج الله على خلقه
محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن ابي شعيب المحاملي عن درست بن ابي منصور عن بريد بن معاوية عن ابي عبد الله ع
قال ليس لله على خلقه ان يعرفوا اي يعرفوه ورسوله وائمته واحكامه من قبل انفسهم وللخلق على الله ان يعرفهم جميع
ذلك ولله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوا اي يطيعوا ويعلموا انه حق ويتيقنوا ما كان المطلوب منه اليقين و
يعملوا اما كان المطلوب منه العمل وبالجملة حجته تعم عليهم بعد التعريف وليس عليهم تكلف المعرفة وانما عليهم
القبول واكتساب الاعمال وفي معناه قولهم ع ما من احد الا وقد يرد عليه الحق حتى الم نذكر عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد بن علي بن الحكم عن ثعلبة بن ميمون عن عبد الاعلى بن اعين قال سالت ابا عبد الله ع من لم
يعرف شيئا الفعل مبني للمفعول من التعريف يعني لم يعرفه الله شيئا من المعارف والاحكام بارسال الرسول
وانزال الكتاب اذ التعريف الاولي هو الذي وقع منه حين اخذ الميثاق ولا يستقل في المؤاخذة كما قال سبحانه
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا هل عليه شيء من العقايد والاحكام او من المؤاخذة بالاثم قال لا
التكليف والتاثيم انما يكونان بعد التعريف وفيه دلالة واضحة على ان من لم تبلغه الدعوة ومن يحذو حذوهم لا
يتعلق به التكليف اصلا اما بالمعارف فلانها من الله كما عرفت بالباب السابق واما بالاحكام فلانها انما يستفاد
من البيان النبوي وفي بعض الروايات دلالة على انه يتعلق بهم نوع اخر من التكليف في الاخرة للامتحان
والاختبار بالتكميل الحجة عليهم محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد

عن ابي الحسن زكريا بن يحيى عن ابي عبد الله ع قال ما حجب الله من العباد من العلوم والمعارف والاحكام ومن جملة
ذلك اسرار القضاء والقدر فهو موضوع عنهم غير مطلوب منهم قوله وضع بتشكيلان ما يتوقف من المعارف
ومبنيها على التعريف فهو ساقط عنهم بدونه وقد روى الصدوق رحمه الله هذا الحديث بهذا السند بعينه في
كتاب التوحيد وفيه ما حجب الله علمه عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن الحكم عن ابان الاحمر عن
حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله ع قال قال لنا اكتب امره بالكتابة اهتماما بشان ما يتلوه عليه واعتناء بضبط ما
يلقيه اليه فاملى عليه ان من قولنا ان الله يحتج يوم القيمة على العباد بما آتاهم وعرفهم من امر التوحيد والمعارف ثم
ارسل اليهم رسولا لتذكيرهم وتنبيههم عن الغفلة وانزل عليهم الكتاب تبيانا لكل شيء وقد روى الصدوق
رحمه الله هذا الحديث بعينه في كتاب التوحيد وفيه وانزل عليه الكتاب فامر فيه ونهى تقريبا
لهم الى المنافع والمصالح وتبعيدا لهم من المفاسد والقبائح امر فيه بالصلوة والصيام خصهما بالذكر لانهما
من معظم اركان الاسلام فاذا وقع التوسع فيهما وقع في غيرهما بالطريق الاولى فنام رسول الله صلعم عن
الصلوة من طريق العامة ايضا عن صلوة الفجر حتى طلعت الشمس قيل كان ذلك من غزوة خيبر وقيل كان
ذلك من غزوة حنين وقال محيي الدين البغوي ان قيل نام هنا حتى طلعت الشمس وفاتت الصلوة
وقال في الاخر تنام عيناي ولا ينام قلبي فقيل المعنى ولا ينام قلبي في الاكثر وقد ينام في الاقل كما هنا
فقيل المعنى انه لا يستغرقه النوم حتى يكون منه الحدث ومنع الا تعارض لانه ضرب على عينيه فنامتا وهما
اللتان نامتا هنا لان طلوع الفجر يدرك بالعين لا بالقلب قال المازري يريد بذلك ان القلب انما يدرك
به الحسيات المتعلقة به كالالام والفجر لا يدرك به وانما يدرك بالعين فلو نام فاتى وقال عياض وقد يكون
نومه هذا خروج عن عادته لما اراد الله عز وجل من بيان سنة النائم عن الصلوة كما قال صلعم لاصحابه وهم ايضا
ناموا مثله ولو شاء الله لايقظنا ولكن اراد الله ان يكون سنة لمن بعدكم فقال انا انمتك وانا اوقظك
في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله انا انمتك وانا اوقظك على صيغة المضارع فهو للاوفق بما في
قوله انا امرضك وانا اصحك فاذا قمت فصل امرا بالقضاء فوراً في اول اوقات التذكر للدلالة على
عدم كراهة قضاء النافلة في ذلك الحال وقال عياض واختلف فيمن ينتبه من نوم في سفر وقد فات الوقت
فقال بعض العلماء ينتقل من محله ولا يصلي به فان كان واديا خرج عنه لانه موضع شوم ملعون لنهيه
عن الصلوة بارض بابل لانها ملعونة وقال الجمهور يصلي بموضعه ولا ينتقل ليعلموا اذا اصابهم ذلك
كيف يصنعون العلم بذلك وان كان يحصل بالبيان القولي الا ان البيان الفعلي اقوى واظهر مع ما فيه
من الدلالة على عدم الاثم بتركها كما اشار اليه بقوله ليس كما يقولون اذا نام عنها هلك باستحقاق

العذاب لانتفاء الاستحقاق هنا والظاهر ان نومه صلعم كان حين سار من اول الليل الى السحر ونزل للتعريس فغلبه
ولا دلالة على جواز النوم قبل وقت الصلوة ولا تخشى الاستغراق حتى يخرج الوقت بعد ذلك لانه لم يجب بعد وفيه
دلالة ايضا على ان فعله تعالى معلل بالغرض وما وقع في بعض الروايات من نفي الغرض عن فعله فلعل المراد منه
نفي الغرض الراجع اليه وكذلك الصيام انا امرضك وانا اصحك فاذا شفيتك فاقضه الصحة حال وملكة
يصدر بسببها عن محلها الافعال على وجه الكمال والمرض عدم الصحة او حال او ملكة يصدر بسببها عن محلها
الافعال لا على وجه الكمال وهما من افعاله تعالى كما صرح في باب حدوث العالم قال ابو عبد الله ع وكذلك اذا نظرت
في جميع الاشياء لم تجد احدا من المكلفين في ضيق كما قال الله سبحانه وما جعل الله عليكم في الدين من حرج
وكما ورد ان هذا الدين سمحة سهلة ولم تجد احدا الا ولله عليه الحجة فيما آتاه وعرفه ولم يضيق على الخلق
في المشيئة شيئا مما فيه صلاحهم في الدين والدنيا واصلح الغير كالقاء النوم والمرض عليهم لتعليم الخلق
قضاء الصلوة والصوم واصلح حالهم بترك اللوم والتعيير لمن صدر منه ذلك ولما توهم من قوله لم تجد
احدا في ضيق ان الخلق في سعة على الاطلاق يفعلون ما يشاؤن دفعه بقوله ولا اقول انهم ما شاؤا
صنعوا كما قالت المفوضة وذلك لحصرهم بالامر والنهي وافتقارهم الى الاذن واللطف وعدم استقلالهم
في القدرة وما تشاؤن الا ان يشاء الله ثم قال ان الله يهدي ويضل اي يثيب ويعاقب او يسلك في
الآخرة الى طريق الجنة وطريق النار بالمطيع والعاصي وقد فسرت الهداية في قوله تعالى سيهديهم ويصلح
بالهم بالامرين او ينجي ويهلك وقد فسرت الهداية في قوله تعالى حكاية لو هدانا الله لهديناكم بالنجاة يعني لو
انجانا لانجيناكم لانكم اتباع لنا فلو نجونا انجيناكم وفسرت الضلالة في قوله تعالى فلن يضل اعمالهم وفي قوله
ائذا ضللنا في الارض بالهلاك او يوفق للخيرات ويسلب التوفيق او يكون نسبة الهداية و
الاضلال اليه مجازا باعتبار اقداره على الخيرات والمعاصي وروى الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج
عن مولانا ابي الحسن علي بن محمد العسكري عليهما السلم انه قال فان قالوا ما الحجة في قوله تعالى يهدي من يشاء
ويضل من يشاء وما اشبه ذلك قلنا فعلى مجاز هذه الآية يقتضي معنيين احدهما انه اخبار عن كونه
تعالى قادرا على هداية من يشاء وضلالة من يشاء لو اجبرهم على احدهما لم يجب ثواب ولا عليهم عقاب
على ما شرحناه والمعنى الاخر ان الهداية منه التعريف كقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى
على الهدى وليس كل آية مشتبهة في القرآن كانت الآية حجة على حكم الآيات اللاتي امر بالاخذ بها
وتقليدها الحديث وقال المحقق الطوسي الضلال اشارة الى الخطاء في الحق ويقابل الضلالة والجهالة
والهدى يقابلهما والاولان منتفيان عنه تعالى وفي الشرح يعني يطلق الاضلال على معان ثلثة

الاشارة الخلاف والحق الثاني فعل الضلالة والثالث الاهلاك والهدى مقابل الاضلال فيطلق على مقابلات المعاني الثلثة المذكورة
الاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منتف عنه تعـ لانه قبيح والله تعالى
منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه تعـ بالمعاني الثلثة فما ورد في الايات من اسناد الاضلال اليه
فهو بالمعنى الثالث اعني الاهلاك والتعذيب كقوله تعـ ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله تعـ يضل به
كثيرا ونحو ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال ابنا على ان لا قبيح منه تعـ شيء وقال
الفاضل الاسترابادي في حاشيته على هذا الحديث يجي في باب ثبوت الايمان ان الله خلق الناس كلهم على الفطرة
التي فطرهم عليها لا يعرفون ايمانا بشريعة ولا كفرا بجحود ثم بعث الله الرسل يدعوا العباد الى الايمان به فمنهم هدى
الله ومنهم لم يهده الله واقول هذا اشارة الى الحالة التي سمتها الحكماء العقل الهيولاني ومعنى الضال هو الذي انحرف
عن صوب الصواب ولما لم يكن قبل ارسال الرسل وانزال الكتب صوب صواب امتنع الانحراف عنه ولما حصل
امكن ذلك فيكون الله تعـ سببا بعيدا في ضلالة الضلال بهذا هو المراد بقوله عم يضل وقال في الفوايد
المدنية واما انه تعـ هو المفضل وقد تواترت الاخبار عنهم عليهم لم بان الله يخرج العبد من الشقاوة الى السعادة
ولا يخرجه من السعادة الى الشقاوة فلا بد من الجمع بينهما ووجه الجمع كما يستفاد من الاحاديث واليه ذهب ابن
بابويه ان من جملة غضب الله تعـ على بعض العباد انه اذا وقع منهم عصيان ينكت نكتة سوداء في قلبه فان تاب
واناب يزيل الله تعـ تلك النكتة ولا تنتشر تلك النكتة حتى تستوعب قلبه كله فحينئذ لا يلتفت قلبه الى موعظة
ودليل الايقان من المعلوم انه مطلق بعد ذلك واذا امتنع تاثر قلبه يكون تكليفه بالطاعة من قبيل التكليف
بالايطاق فلا نا نقول من المعلوم ان انتشار النكتة لا ينتهي الى حد يمنع التاثر ومما يؤيد هذا المقام ما
اشتمل عليه كثير من الادعية الماثورة من اهل بيت النبوة صلوات الله عليهم من الاستعاذة بالله من ذنب
لا يوفق صاحبه للتوبة بعده ابدا ثم اقول ان ههنا دقيقة اخرى هي انه يستفاد من قوله وهديناه النجدين
اي النجد الخير ونجد الشر ومن نظايره من الايات والروايات ومن قوله تعـ ان الله يحول بين المرء وقلبه
ومن نظايره من الايات والروايات ان تصوير النجدين وتمييز نجد الخير من نجد الشر من جانبه تعـ وانه تعـ
قد يحول بين المرء وبين ان يميل الى الباطل وقد لا يحول ويخلي بينه وبين الشيطان ليضله عن الحق ويلهمه الباطل
وذلك نوع من غضبه يتفرع على الخذلان العبد الذي بعد التعريف الله تعـ نجد الخير ونجد الشر فهذا معنى كونه
تعـ هاديا ومضلا وبالجملة ان الله تعـ يفعل او لا في اصوات في قلب الانسان ملكا في احد اذنيه شيطانا ثم يلقي
في قلبه اليقين بالمعارف الضرورية فان عزم الانسان على اظهار تلك والعمل بمقتضاها ايد الله في توفيقه
وان عزم على اخفائها او اظهارها خلافها يرفع الملك من قلبه ويخلي بينه وبين الشيطان ليلقي في قلبه الاباطيل الظنية

وهذا معنى

وهذا معنى كونه تعـ مضلا لبعض عباده وقال الشارح كشف الحق للرد عن الاشاعرة القائلين بانه تعـ هو الهادي والمضل
مستدلين بقوله تعـ يضل من يشاء ويهدي من يشاء ان هذا مرفوع بما فصله الاصحاب في تحقيق معنى الهداية
والضلالة وحاصله ان الهدى يستعمل في اللغة بمعنى الدلالة والارشاد نحو ان علينا للهدى وبمعنى التوفيق
نحو والذين اهتدوا زادهم هدى وبمعنى الثواب نحو ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم
جنات تجري من تحتها الانهار وبمعنى الفوز والنجاة نحو لو هدانا الله لهديناكم وبمعنى الحكم والتسمية نحو اتريدون
ان تهدوا من اضل الله يعني اتريدون ان تسموا مهتديا من سماه الله ضالا وحكم بذلك عليه والاضلال ياتي
على وجوه احدها الجهل بالشيء يقال اضل بعيره اذا جهل مكانه وثانيها الاضاعة والابطال يقال اضله اي اضاعه و
ابطله ومنه قوله تعـ اضل اعمالهم اي ابطلها وثالثها بمعنى الحكم والتسمية يقال اضل فلان فلانا اي حكم عليه بذلك
وسماه به ورابعها بمعنى الوجدان والمصادفة يقال اضللت فلانا اي وجدته ضالا كما يقال اجللته اي وجدته جليلا
وعليه حمل قوله تعـ واضله الله على علم اي وجده وحمل ايضا على معنى الحكم والتسمية وعلى معنى العذاب وخامسها
ان يفعل ما عنده يضل ويضيفه الى نفسه مجازا للاجل ذلك كقوله تعـ يضل به كثيرا اي يضل عنده كثير وسادسها
ان يكون متعديا الى مفعولين نحو فاضلونا السبيلا وليضل عن سبيله وهذا هو الاضلال بمعنى الاغواء وهو
محل الخلاف بيننا وبينهم وليس في القران ولا في السنة شيء يضاف الى الله تعـ بهذا المعنى بل نا امروا الا بردوا
عنهم وكل شيء امر الناس به يفعلون له وكل شيء لا يسمعون له فهو موضوع عنهم قال الفاضل المذكور في حاشيته على
الفوايد في مقام نقل هذا الحديث تقدم عليهم لم منا ان الله تعـ وسع في اوامره ونواهيه وكلفهم دون طاقتهم فبطل
ما قالته المعتزلة والاشاعرة من ان الله تعـ كلفهم بالنظر والفكر في تحصيل معرفة الله تعـ ومعرفة الرسول صم
ولكن الناس للخير فيهم لتمسكهم في اصول الدين وفروعه بمخترعات اوهامهم ومكتسبات افهامهم وقصد
عليهم لم منه هو التنبيه بانه يجب الرجوع في جميع ذلك الى النبي صم والاوصياء عليهم لم وقد دل على ذلك ما روي
عنه عليهم لم قال الحجة الله على العباد النبي صم والحجة فيما بين الله وبين العباد العقل وما روي عن ابي الحسن موسى بن
جعفر عليه لم قال يا هشام ان الله على الناس حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة واما الظاهرة فالرسل والانبياء و
الائمة عليهم لم واما الباطنة فالعقول وما روي عنه ابن السكيت حين قال له ما الحجة على الخلق اليوم فقال
عليه لم العقل يعرف به الصادق على الله فيصدقه والكاذب على الله فيكذبه فقال ابن السكيت هذا والله هو
الجواب ووجه الحل ان الحجة الظاهرة وهو الرسول يبين طريق الخير والشر والحجة الباطنة وهو العقل يختار
الخير ويترك الشر ويميز بينهما وهو هذا معنى كونه حجة كما يستفاد من الروايات لا انه مستقل بتحصيل المقدمات
كما زعمه المعتزلة ومن تجدد بعضهم لان العقول الناقصة كثيرا ما تاخذ المقدمات الكاذبة وتزعم

لانها صادقة فيبعد بذلك عن المطالب الحقة فلو كان العقل مكلفا بتحصيلها من قبله بدون التثبيت بقول حجة ظاهرة
ووقع الخطاء منه لكان معذورا ولزم من ذلك ان يكون البراهمة والزنادقة والملاحدة وغيرهم من الفرق المبتدعة
معذورين ولا حجة لله تعالى عليهم يوم القيمة ثم تلاه استشهادا القوله لم يجد احدا في ضيق وقوله وما امروا الا دون
سعتهم ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون لحال فقرهم ما ينفقون في سبيل الجهاد و
التاخير في الخروج ما على المحسنين وهم الضعفاء والمرضى من سبيل الى معاقبتهم ومواخذتهم وتكليفهم بالدين في
وسعهم وانما وضع الظاهر موضع الضمير للدلالة على ان اتصافهم بصفة الاحسان ودخولهم في المجاهدين بالقلب
واللسان وان تخلفوا عنهم بالابدان صار منشأ لنفي الحرج عنهم كما قال سبحانه اذا نصحوا لله ورسوله والله غفور
رحيم يغفر لهم خطيئاتهم ولا يكلفهم ما لا يطيقون ولا على الذين اذا ما اتوك من فقراء الصحابة لتحملهم الى الجهاد بتحصيل
الراحلة والزاد ليغضوا معك قلت لا اجد ما احملكم عليه تولوا واعينهم تفيض من الدمع حزنا الا يجدوا ما ينفقون
قال فوضع عنهم الجهاد والحرج لانهم لا يجدون ما يركبون وما ينفقون والمقصود من ذكر الاية الكريمة
ان الله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها فكيف يكلف الناس على اختلاف طبايعهم وتفاوت عقولهم ان يكتسبوا المعارف
والاحكام بحسب اوهامهم باب الهداية انها من الله عز وجل عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن
عيسى عن محمد بن اسمعيل عن اسمعيل السراج في بعض النسخ عن ابي اسمعيل السراج وهو الاظهر واسمه عبد الله
بن عثمان عن ابن مسكان عن ثابت بن سعيد قال قال ابو عبد الله عليه السلام يا ثابت ما لكم وللناس الواو للعطف على
الضمير المجرور باعادة الجار والعامل معنوي يشعر به كلمة الاستفهام وصرف الجر الظاهر ان اللام للفعل والمعنى ما تصنعون
انتم والناس والمقصود هو الحث على التباعد منهم وترك المبالغة والمخاصمة معهم في امر الدين كفوا انفسكم عن
الناس ولا تدعوا احدا الى امركم الامر بكف النهي عن الدعاء اما لاجل ما كان في ذلك الزمان من شدة التقية من
اهل الجور والعدوان واما لان القصد منه ترك المبالغة في الدعاء وعدم المخاصمة في امر الدين وذلك لان المستعد
لقبوله يكفيه ادنى الاشارة والمبطل لا استعداد له الفطري لا ينفعه السيف والسنان فكيف المخاصمة باللسان فوالله
لو ان اهل السموات واهل الارضين اجتمعوا على ان يهدوا عبدا اي يوصلوه الى المطلوب بالجبر واثبتوا ذلك
لان الهداية بمعنى ارادة الطريق والارشاد يجتمع مع الضلالة يريد الله ضلالته اي عذابه وارشاده في الاخرة
الى طريق جهنم بسبب كفره وعصيانه اختيارا في الدنيا هذا ان اريد بالارادة معناها المعروف واما ان
اريد بها العلم الازلي والذكر الاولي وقد اشرنا سابقا الى انها تجيء بهذا المعنى ايضا فلا حاجة الى هذا التوجيه
لان من علم الله تعالى ضلالته في الازل باختياره فهو يموت ضالا ولا ينفعه نصح الناصح ما استطاعوا اي
ما قدروا ان يهدوه لضرورة ان مراده ومعلومه تعالى واقع لا اصر دلها وان كانت الضلالة لوازمها

القرينة

القرينة واقعة باختيار العبد ولذلك خاطب الله تعالى رسوله بقوله انك لا تهدي من احببت ولو ان اهل السموات
واهل الارضين اجتمعوا على ان يضلوا عبدا عن طريق الحق ويخرجوه عن الصراط المستقيم يريد الله هدايته اي اثابته
بالجنة ونعيمها وارشاده في الاخرة الى طريق الجنة وايصاله الى المطلوب بسبب ايمانه واحسانه في الدنيا باختياره او المراد
بالارادة العلم الازلي بهدايته ما استطاعوا ان يضلوه لما عرفت كفوا عن الناس لمعاديهم عن الصراط المستقيم
والمارقين عن الدين القويم ولا يقول احد عمي واخي وابن عمي وجاري وقعوا في الضلال لم تبعثه
الحمية النسبية والغيرة العصبية على ان يخرجهم منها طوعا او كرها فان الله اذا اراد بعبد خيرا العل المراد به نوع من
اللطف الذي انعم بعباده وذلك اللطف قد يكون بمجرد التفضل لانه تعالى كثيرا ما اخرج العبد من الشقاوة
الى السعادة تفضلا واحسانا وقد يكون بواسطة رجوع النفس الامارة الضالة اليه تعالى وقتاما اذ ما من نفس
الا ولها رجعة الى جنات الحق في عايته كما اللطف الالهي طيب روحه من خباثة العقايد الباطلة ونجيه
من الجهل المركب الى الجهل البسيط فلا يسمع بعد ذلك معروفا الا عرفه فيعرف انه حق في نفس الامر ولا منكرا
الا انكره فيعرف انه باطل لا حقيقة له فيعدل عنه ويميل الى المعروف ثم نفذ الله في قلبه حسن استعداده
بلا واسطة او بواسطة ملك موكل عليه كلمة يجمع بها امره وهي كلمة الاخلاص التي يتخلص بها العبد من
العلايق الجسمانية ويترقى الى الفضايل الروحانية ويتشرف بالعواطف الربانية او كلمة الحكمة وهي شيء
يجعل الله تعالى في القلب فينور حتى يفهم المشروعات والمحظورات ويعلم المعقولات والمستحيلات
علي بن ابرهيم بن هاشم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن محمد بن حمران عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام
قال قال ان الله اذا اراد بعبد خيرا اي علم منه ذلك او اراده لصفاء قلبه وميله الى الخير الحسن نكت في قلبه نكتة
من نور اي اصابه بها فيه وهو من نكت الارض بالقضيب اذا اثر فيها وفتح مسامع قلبه التي يسمع بها كلمات الحق
والهامات الملك ووكل به ملكا يسدده بالهام الحق ونفخ الصواب وهذا التسديد يسمى لمة الملك
واذا اراد بعبد سوءا لحركته الى الجذب الشر وميله الى سبيل الضلال نكت في قلبه نكتة سوداء وسد مسامع
قلبه وهو الختم لئلا يدخل فيه الحق ووكل به شيطانا يضله يعني خلى بينه وبين الشيطان ليضله عن الحق
ويلهمه الباطل وهذا الاضلال يسمى لمة الشيطان من طريق العامة ان للشيطان لمة يا ابن ادم وللملك
لمة فاما لمة الشيطان فايعاد بالشر وتكذيب بالحق واما لمة الملك فايعاد بالخير وتصديق بالحق
فمن وجد ذلك فليحمد الله ومن وجد الاخرى فليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم وتوضيح ذلك
ان الله تعالى خلق القلب صافيا مجلوا قابلا للصفات النورانية فان مال الى الحق يحدث الله تعالى
فيه نورا للايمان ويوفقه له وهو المراد بالنكتة النورانية لان الايمان وغيره من الفضايل

للطاعة والبنه وبذلك النور ينفتح المسامع القلبية ويقرا عليها الملك كلمات الخيرات فان استمع اليها واعتقد بالعقليات
وعمل بالعمليات ازدادت نورا نيته حتى يصير نورا صرفا يتنور في عالم الارواح كالشمس في عالم الاجسام وان
مال الى الباطل يحدث الله تعالى فيه ظلمة الكفر ويسلب التوفيق عنه حتى يمضي ما اراد امضائه وهذا هو المراد بالنكتة
السوداء لان الكفر وغيره من الذمايم للظلمة وسوداء وبتلك النكتة السوداء ينسد مسامع الالهامات
الملكية وينفتح مسامع الوساوس الشيطانية فيقرا الشيطان عليه كلمات الشر وان استمع اليها وعمل بها
ازداد ظلمته حتى يصير كله ظلمانيا صرفا كالقمر المنخسف وسيجي لهذا زيادة تحقيق في باب الذنوب ان شاء الله تعالى
ثم نقول وهذه الاية فمن يرد الله ان يهديه في الاخرة الى طريق الجنة وفي الدنيا الى طريق الخيرات بعد ان عرف
النجدين وحسن استعداده لنجد الخير يشرح صدره للاسلام اي للقبول والطاعة حتى يتاكد عزمه عليها
ويقوى الداعي على التمسك بها وينعزل عنه الوساوس الشيطانية والهواجس النفسانية وذلك من لطف الله
تعالى عليه وكمال احسانه اليه ومن يرد ان يضله عن طريق الجنة بارشاده الى النار وتخليته مع الشر والجهل لابطاله
الاستعداد الفطري واعراضه عن طريق الخير يجعل صدره ضيقا حرجا لانقباضه بقبض الكفر والعصيان
وتقييده بقيد الظلمة والطغيان يعني انه تعالى يسلب اللطف عنه لا انه يسلب الايمان عنه بل لا يبعد ان
يقال ان صنعه تعالى ذلك لطف بالنظر اليه الا ترى انك تضيق على من وقع من عبيدك في مخالفة امرك العلم
ستذكرا ويخشى فيرجع الى الموافقة كانما يصعد في السماء شبه ضيق الصدر عن قبول الايمان ولوازمه بمن
يصعد في السماء في انه كما يمتنع الصعود من هذا كذلك يمتنع فعل الايمان من ذلك وقيل معناه ان ضيق الصدر
يبعد من الايمان كما يبعد الصاعد من السماء وفيه مبالغة لبعده عن قبول الايمان ويقرب منه ما قيل من
ان معناه ان من ضيق الصدر عن الايمان وثقل عليه بمنزلة من رمى بنفسه الى السماء وهذا مثل لغاية التباعد
من النبي والفرار عنه وقال الصدوق في كتاب عيون اخبار الرضا عليه السلام حدثنا عبد الواحد بن محمد بن عبدوس
العطار رضي الله عنه قال حدثنا علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري عن حمدان بن سليمان النيسابوري قال سالت
ابا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام عن قول الله عز وجل فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام قال من يرد الله
ان يهديه بايمانه في الدنيا الى جنته ودار كرامته في الاخرة يشرح صدره للتسليم لله والثقة به والسكون الى ما وعده
من ثوابه ويطمئن اليه ومن يرد ان يضله عن جنته ودار كرامته في الاخرة لكفره وعصيانه له في دار الدنيا
يجعل صدره ضيقا حتى يشك في كفره ويضطرب من اعتقاده قلبه حتى يصير كانما يصعد في السماء
كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون ومثله بعينه رواه الشيخ الطبرسي في الاحتجاج عنه ع ومن
اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن فضال عن علي بن عقبة عن ابيه قال سمعت ابا عبد الله ع يقول

اجعلوا

اجعلوا امركم في القول والفعل خالصا لله طالبا لمرضاته ولا تجعلوه للناس طلبا للسمعة والتعلية
عليهم فانه ما كان لله فهو لله اي ما كان من الاقوال والافعال في الدنيا لله فلا بد ان الحمل غير مفيد
وما كان للناس فلا يصعد الى الله لانه تعالى لا يقبل من العمل الا ما كان خالصا له ولا تخاصموا الناس
لدينكم فان المخاصمة ممرضة بفتح الميم والراء بينهما ميم ساكنة اسم مكان للكثرة وبضم الميم وكسر الراء
اسم فاعل من امرضه اذا جعله مريضا للقلب لان كل واحد من المتخاصمين يلقي شبهة على صاحبه
والشبهة مرض القلب وهذا وكذا وايضا اذا بلغ الكلام الى حد الخصومة تكثر تجاوزه عن القدر اللايق
في النصيحة وذلك يوجب ازدياد ميل قلب المخاطب الى الباطل وبالجملة القلب المستعد لقبول الحق
يكفيه ادنى الدعوة والقلب المشتغل في الباطل لا تنفعه الخصومة بل ربما تضره ان الله تعالى قال لنبيه
انك لا تهدي من احببت يعني لا تقدر ان توصله الى المطلوب وتدخله في دين الاسلام ولكن الله يهدي
من يشاء اي يوصله الى المطلوب ويدخله في الاسلام ويمكن ان يراد بالهداية هنا التوفيق والجاء اللطف
والله سبحانه هو الذي يحول بين المرء وقلبه فهو الهادي بهذا المعنى دون غيره وفيه تسلية
لهم بانه اذا لم يقدر النبي صلى الله عليه وآله على هدايتهم فانتم اولى بعدم القدرة عليها وقال
افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين انكار لاكراهه واجباره اياهم على الايمان تحقيقا
لمعنى التكليف والثواب والجزاء قال الشيخ ابو علي في تفسيره معناه انه لا ينبغي ان يريد اكراههم على الايمان
مع انك لا تقدر عليه لان الله تعالى يقدر عليه ولا يريده لانه ينافي التكليف واراد بذلك تسلية النبي ص
وتخفيف ما يلحقه من التحسر والحرص على ايمانهم عنه وفي هذا دلالة على بطلان قول المجبرة انه تعالى لم
يزل كان شائيا وانه لا يوصف بالقدرة على ان يشاء لانه اخبر انه لو شاء لقدر لكنه لم يشأ لانه لو شاء لم
يوجد وان كانت مشيته ازلية لم يصح تعلقها بالشرط الا ترى انه لا يصح ان يقال لو علم الله ولو قدر كما
صح ان يقال لو شاء ولو اراد وفي كتاب عيون اخبار الرضا عليه السلام قال المامون ما معنى قول الله عز وجل
ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين وما
كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله فقال الرضا ع حدثني ابي موسى بن جعفر عن ابيه جعفر بن محمد
عن ابيه محمد بن علي عن ابيه علي بن الحسين عن ابيه الحسين بن علي عن ابيه علي بن ابي طالب
عليهم السلم قال ان المسلمين قالوا لرسول الله ص لو اكرهت يا رسول الله من قدرت عليه من الناس
على الاسلام لكثر عددنا وقوينا على عدونا فقال رسول الله ص ما كنت لالقى الله عز وجل ببدعة لم
يحدث الي فيها شيئا وما انا من المتكلفين فانزل الله تبارك وتعالى يا محمد ولو شاء ربك لآمن من في

كلهم جميعاً على سبيل الالجاء والاضطرار فى الدنيا كما يؤمن عند المعاينة ورؤية البأس وفى الاخرة ولو فعلت
ذلك بهم لم يستحقوا منى ثواباً ولا مدحاً لكنى اريد منهم ان يؤمنوا مختارين غير مضطرين ليستحقوا منى الزلفى
والكرامة ودوام الخلود فى جنة الخلد افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين واما قوله عز وجل وما كان لنفس
ان تؤمن الا باذن الله فليس على سبيل تحريم الايمان عليها ولكن على معنى انها ما كانت لتؤمن الا باذن الله
واذنه امره لها بالايمان ما كانت مكلفة متعبدة والجاؤه اياها الى الايمان عند زوال التكليف والتعبد عنها
فقال المأمون فرجت عنى يا ابا الحسن فرج الله عنك دعوا الناس اتركوهم بحالهم ولا تقصدوا مخالطتهم
ومؤالفتهم فى دينهم فان الناس تعلموا من الناس ما يقتضيه اهواءهم الفاسدة فيما سامتهم البلطنة
وانكم اخذتم عن رسول الله صلى الله عليه وآله دين الله الذى انزله اليه لمصالح العباد فليس فى تركهم مضرة لكم ولا فى
مخالطتهم منفعة لكم انى سمعت ابى عليه السلام يقول ان الله اذا كتب بقلم التقدير فى اللوح المحفوظ على عبد
ان يدخل فى هذا الامر يخرج من نداء ما لطالعه من شوائب الشكوك ومفاسد الاوهام كان اسرع
اليه من الطير الى وكره دعنى وما يدع والوكر بفتح الواو وسكون الكاف عش الطائر وهو موضع الذى
يجمعه من دقاق العيدان وغيرها للتفريخ وهو فى افنان الشجر فاذا كان فى جبل او جدار ونحوهما فهو وكن
ووكن فاذا كان فى الارض فهو افحوص وادحى ابو على الاشعرى عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى
عن محمد بن مروان عن فضيل بن يسار قال قلت لابى عبد الله عليه السلام ندعو الناس الى هذا الامر طلب
المجازة على ذلك ولما كان الناس فى ذلك العصر متعصبين معاندين للحق ولاهله كان يعليهم
المخفيين دعائهم مطلقا ومن المبالغة لما فيه من صلاح الفرقة الناجية مع الاشارة الى التعليل
لذلك النهى تسلية له وتسكينا لحزنه فقال لا يا فضيل ان الله اذا اراد بعبد خيرا القصد امر ملكا
من الشفاعة تقضك فلطفا امر ملكا فاخذ بعنقه فادخله فى هذا الامر طايعا اذا لم يبلغ
اللطف حد الكمال وكارها اذا بلغه فلم يبلغ حد الجبر لان الجبر عندنا منفى.

بازبینی شد
۱۳۷۱ ش

طبقه بندلیك		عنوان	گوندریلن نامه‌لرون خلاصه‌سی	گوندرن تاریخ		سوراکی امره لرون ذکری	هاوا مرجعه اولوب	[illegible]
				گون	ئیل			
كارتون	لفافه							



